

EMERGENCIA DE LA CONCIENCIA INTELECTIVA. LA TEORÍA CREACIONISTA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

RESUMEN: La pregunta «¿de dónde venimos?» sigue siendo de interés, para saber qué somos y hacia dónde vamos... Una vez aceptada la evolución transespecífica de los seres vivos, actualmente todos o casi todos aceptan el origen filogenético del cuerpo humano. Pero hay notables reticencias y hasta serias dificultades para aceptar ese mismo origen para el alma humana. Esas dificultades provienen tanto de un supuesto dogma acerca de la creación del alma directamente por Dios, como de posiciones metafísicas muy serias, entre las que cabe destacar la argumentación de Tomás de Aquino. El autor de este trabajo, dejando de lado el aspecto teológico —aunque señalando de paso su duda fundada respecto de la existencia de tal dogma creacionista— se enfrenta a los argumentos metafísicos, desde las mismas bases sistemáticas en que tales argumentos parecen fundarse. Su conclusión es que esos argumentos no son decisivos; y que, por tanto, se puede y se debe seguir buscando un origen filogenético común para el hombre en su totalidad, dejando de lado el dualismo antropológico accidentalista, de tipo platónico y racionalista.

1. LA PROBLEMÁTICA

Partimos del hecho evolutivo, universalmente admitido y suficientemente comprobado; incluso al margen de las interpretaciones o explicaciones filosóficas de tal hecho. El hecho en sí nos presenta una visión nueva, dinámica, del devenir y de la formación de los seres cósmicos; frente a la visión clásica, estática, de planos y grados diversos de entes, pero situados en compartimentos estancos.

Esta nueva visión, que se impone después de Darwin a partir de hechos comprobados, no carece, sin embargo de problemas en cuanto a la interpretación y explicación de tales hechos y de sus resultados. En particular, está el hecho general de la aparición de seres vivos; y, dentro del cuadro de lo viviente, la aparición de seres conscientes, e incluso dentro del mundo de la conciencia, la aparición de la conciencia intelectual.

Partiendo, pues, de los hechos mismos, hemos de aparcarse el reduccionismo materialista, que no salva ni explica debidamente las diferencias profundas, insalvables e irreductibles, entre las condiciones de la materia y la aparición de la conciencia: ¿cómo el ser material llega a hacerse conocedor (tener conciencia) de otros seres e incluso de sí mismo

(reflexividad consciente)? El hecho no puede negarse; incluso la misma pregunta anterior lo está implicando, pues sólo puede preguntarse por sí mismo lo que puede volver sobre sí mismo de modo completo. Y eso no es posible para lo material puro, que es exterioridad, yuxtaposición de partes extra partes. Además, la consciencia o el conocimiento en general, implica subjetividad, intimidad, capacidad de reproducción simbólica (intencional), liberación del aquí y el ahora (espacio y tiempo físicos concretos). Mientras que lo material es, en principio y por sí, amorfo, opaco, multiplicable físicamente, mas no intencionalmente de modo consciente, sujeto al aquí y al ahora, etc.

La solución, a primera vista, parece ser acudir a un dualismo de principios *constitutivos* de lo material. Una primera respuesta sería el dualismo accidentalista, de tipo platónico o maniqueo, renovado por Descartes en la famosa distinción entre mente (*res cogitans*) y cuerpo (*res extensa*). Pero esta respuesta implica una división esencial en el hombre, incompatible tanto con la experiencia elemental de unidad individual como con la idea de unidad personal, así como con la experiencia de la intercomunicación estricta entre ambos componentes. Es un hecho que las lesiones cerebrales influyen negativamente en el pensamiento y en las facultades del lenguaje; a la inversa, los trastornos psicológicos o las virtualidades imaginativas pueden llegar a lesiones somáticas, como úlceras, llagas, etc. Por tanto, ese dualismo substancial nos parece completamente inaceptable; y en adelante no lo tendremos en cuenta.

Otra respuesta a considerar, entre otras muchas, sería el dualismo metafísico aristotélico, de materia-forma, como constitutivo esencial de todo ente material, salvando la unidad substancial. Tal dualismo es más bien un «monismo substancial complejo»¹. Y viene exigido lógicamente por los hechos, tanto por los hechos que se refieren a las mutaciones profundas de los elementos y compuestos físicos (combinaciones químicas, en las que cambia la estructura o forma, permaneciendo los materiales bajo otra nueva estructura) como por las mutaciones que implican un cambio transespecífico, ya que en ello hay permanencia de los compuestos materiales y cambio de forma (transformación) a nivel de especie e incluso género. Este «dualismo», pues, forma parte de los hechos mismos, si no se quiere acudir a una aparición de algo totalmente nuevo (en su materia y en su forma), que nos llevaría a admitir una creación estricta en cualquier proceso natural. Lo que es inaceptable y falso.

¹ Así han entendido a Aristóteles sus principales comentadores; y así se desprende de su doctrina en el momento de definir el alma como forma del compuesto viviente: «el acto (entelequia) primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia» (*De anima*, II, 1; 412a30).

Pero el problema actual no se sitúa en el plano de la constitución de los seres materiales; sino en el plano de su formación u originación, unos de otros. Y en esto, tenemos, por una parte, una cierta continuidad: los nuevos compuestos proceden de otros anteriores por transformaciones físico-químicas; hay una continuidad, al menos en cuanto a los materiales. Incluso en el orden biológico, la evolución transespecífica comporta el paso de unas especies a otras por un modo de «emergencia», que implica continuidad y cierta comunidad entre lo anterior y lo posterior. Y ello desde los vivientes más primitivos hasta los más perfeccionados; desde los animales más elementales hasta el hombre mismo. El ser humano aparece en el cosmos como fruto de esa misma transformación evolutiva (filogénesis), que muestra continuidad en el proceso. O sea, la consciencia aparece como una formación o transformación, en continuidad con la materia originaria y común a todos los seres cósmicos.

Junto con la continuidad se ha de admitir una discontinuidad: sin ello, no habría cambio alguno. La misma «emergencia», para ser tal, implica discontinuidad o alguna ruptura entre lo anterior y lo posterior, entre las formas primitivas y las más evolucionadas. ¿Cómo es esto posible? Nos preguntamos, pues, por el *modo*, no por el hecho mismo, que se ha de dar por supuesto; al menos respecto a las formas conscientes sensitivas. ¿Cómo es posible la «emergencia» de formas nuevas, de nuevas estructuras, cada vez más complejas y con propiedades cada vez más «inmateriales» por así decirlo, de nuevas y más perfectas «organizaciones» a partir de formaciones materiales o de formas más simples e imperfectas?

Digamos, de paso, que posiblemente estas preguntas exceden la competencia de los saberes científico-naturales, de observación y experimentación. Estos saberes nos dan los hechos y las propiedades «emergentes» en los seres cósmicos transformados. Pero no pueden investigar lo que no es ya puramente físico, como sería, por ejemplo, el fenómeno de la consciencia intelectual. Lo que no implica que la razón humana no posea otras vías y métodos o pautas de investigación. Decir lo contrario es suponer gratuitamente el monismo materialista y antimetafísico. Y ciertamente suele ser en esa postura en donde se apela al agnosticismo o al misterio. Pero esa concepción mecanicista de la consciencia no resuelve el problema, lo disuelve o lo deja de lado simplemente².

² En cuanto al carácter «antimetafísico», no entramos en el problema. Decimos solamente que la «antimetafísica» es una forma larvada de metafísica. Y además, es claro que si por metafísica entendemos, como decía Aristóteles, una «filosofía primera» o fundamental, es claro que todo el mundo tiene «su metafísica», pues por poco que piense, debe poner el fundamento último del todo en alguna parte.

Acudir a explicaciones de tipo teológico, como la teoría de dos principios originarios supremos, tal como lo entendía el dualismo ontológico maniqueo, es una postura gratuita y sin fundamento. Incluso es difícilmente conciliable con razonamientos elementales: así, por ejemplo, si se supone que hubiera un principio originario de lo material puro, que fuera también puramente o unívocamente material, esto no podría ser causa ni origen causal de nada, pues la materia pura es de suyo amorfa y pasiva, no es creadora.

Está, por otra parte, la explicación creacionista clásica, que pone un principio primero único y creador del ser. Según eso, la aparición de nuevas formas habría que explicarla como procedentes de fuera, como algo extrínseco a los mismos seres materiales; y su origen estaría en ese primer principio único creador. Pero ello devalúa el proceso mismo de la evolución cósmica, que sería como un estado pasivo, inerte, a la espera de la infusión de nuevas formas por creación continua. Es, además, contrario a lo que la experiencia nos muestra: seres dotados de formas activas, de dinamismo operativo propio; capaces de producir transformaciones en otros seres. Así, por ejemplo, no decimos que Dios sea el generante en sentido estricto de todos los vivientes. Asignamos la función generativa a los padres naturales.

Por otro lado, las transformaciones evolutivas se deben a factores físicos al azar, que producen las mutaciones genéticas. Por tanto, no es necesario acudir a la acción creadora directa e inmediata de un primer principio creador. Incluso admitiendo ese principio creador, la teología no ve dificultad alguna, antes al contrario, en admitir la acción propia de cada ser cósmico y su «responsabilidad» en los cambios y transformaciones naturales.

El problema está, pues, en explicar el cómo se produce la aparición de formas y cualidades inmateriales, liberadas de las condiciones de lo material —en particular la conciencia y especialmente la conciencia intelectual humana— sin acudir a ningún principio extrínseco, sino en virtud de las virtualidades mismas de lo material.

Una cosa a tener en cuenta frente al dualismo antes indicado es que lo que realmente existe no es ni la materia sola ni la forma sola; es el ser material, compuesto de unos materiales (materia primaria) y una estructura o forma. No hay materia sin forma, ni forma material fuera de la materia. ¿Puede haber una forma inmaterial en lo material? En otras palabras, ¿puede explicarse la «emergencia» de formas totalmente liberadas de las condiciones de lo material, pero siendo formas de algo material y procediendo de entidades materiales? Ese es el problema.

Acotaciones

Nuestra intención es centrarnos especialmente en la aparición de la consciencia racional o intelectual, la específicamente humana, en cuanto a su posibilidad o no de proceder a partir de la organización superior de la materia. Pues no parece dudoso, a juzgar por los hechos, que alguna forma de consciencia, esto es, al menos la consciencia sensible, se ha dado en y a partir de lo material.

En efecto, tanto la sensibilidad externa (sentidos externos) como la interna (sentidos internos: memoria, imaginación, juicio concreto, etc.) poseen determinados órganos y localizaciones, suficientemente conocidas, en nuestro cuerpo y en nuestro cerebro. Otra cosa será explicar cómo es posible que eso se haya conseguido; que, por ejemplo, dado que nuestro cerebro se halle constituido de agua en un porcentaje elevado (quizás un 90 ó 95% de su masa), cómo eso puede dar lugar a la memoria o a la fantasía artística, etc. ¿Cómo puede el agua ser recordativa o formar pictogramas y fantasías combinatorias, incluso de algo no percibido por los sentidos externos? Sin duda, es el «cómo» lo difícil de explicar; pero todos admitimos el hecho.

Respecto de la consciencia intelectual, el problema se plantea bajo un doble momento. Primero, en cuanto es un problema de distinción neta respecto de la consciencia sensible; o en cuanto es una manera nueva y esencialmente distinta de consciencia. Ya que si se identifica o es reducible a la consciencia sensible, como piensa el empirismo clásico y el materialismo, el problema específico desaparece.

Pero dada o supuesta, por el momento, esa diferencia, y no sólo de grado, sino también esencial, entonces el problema aparece como más acuciante y difícil. Aun así, la problemática tendrá esos dos momentos: uno, primero, el de comprobación de la distinción específica; y otro, consecuentemente, acerca del modo cómo ha podido aparecer en el mundo de los vivientes.

Con respecto a lo segundo, es claro que, supuesta su especificidad y distinción esencial, caben en principio dos soluciones: que haya aparecido por medio de una acción especial de Dios, como piensa el *creacionismo clásico*. O bien, si es posible y cómo puede explicarse sin acudir a esa acción creadora, o sea, como el término de un proceso de liberación progresiva respecto de lo material.

Esta situación de la problemática orientará el camino de nuestra investigación, aunque centrándonos exclusivamente por ahora en el examen de la teoría creacionista de Tomás de Aquino; sin duda uno de los más insignes representantes de tal posición. No nos interesa tanto la historia de las opiniones —y es sabido que el problema se remonta a los

tiempos primitivos del cristianismo³— cuanto las razones o argumentos a tener en cuenta.

2. LA EMERGENCIA DEL ALMA INTELECTIVA SEGÚN LA TEORÍA DE TOMÁS DE AQUINO

2.1. *Las bases doctrinales fundamentales o presupuestos básicos*

La posición tomista se halla en tensión entre dos bases doctrinales de su antropología, que sin embargo Tomás de Aquino ha mantenido con firmeza a lo largo de toda su obra:

a) *El alma humana es forma substancial del cuerpo, con el que constituye una sola esencia o naturaleza específica.* Se sigue, pues, la doctrina aristotélica de la forma substancial viviente⁴ y se desautoriza el dualismo accidentalista platónico, según el cual, cuerpo y alma serían dos substancias completas, unidas accidentalmente, como yuxtapuestas⁵. Se mueve, pues, en un difícil equilibrio entre dos posiciones extremas: de una parte, frente al monismo materialista; de otra, frente al dualismo accidentalista de tipo platónico.

Según esta doctrina, parece que se debería admitir un origen del alma a partir de la materia, de modo similar a como se admite respecto de las demás formas materiales. El principio general es que «la forma material emerge desde la potencialidad de la materia»⁶ por la acción de los agentes naturales. Por tanto, si el alma humana es esencialmente *actus corporis physici organici*, debe seguir en su origen la suerte de las demás formas materiales.

³ Cf. FORTI, E. L., *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident* (Paris, Études Augustiniennes, 1959).

⁴ Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1; 412b4.

⁵ Cf. *Sum. Theol.* I, q. 76, 1; *C. Gent.* II, 68. Llamamos la atención sobre una errónea y reiterada clasificación de la teoría tomista con los dualismos de tipo accidentalista como el platónico, tal como hacen algunos autores (por ejemplo, M. Bunge, P. Laín Entralgo, R. Sheldrake, etc.). La teoría tomista, siguiendo a Aristóteles, es la de la *unión substancial* de cuerpo (materia) y alma (forma), como de dos «principios substanciales» incompletos en su especie, para constituir un sólo ser individual. Por tanto, sin ser un «monismo» estricto, ya que admite dos principios constitutivos, tampoco es y difiere esencialmente del dualismo accidentalista (unión accidental) platónico o cartesiano. Las consecuencias de esta diferencia se dejan sentir en toda su antropología, así como en la Ética y en la Teoría del conocimiento.

⁶ Y así se propone la dificultad, frente a la tesis creacionista: cf. *Sum. Theol.* I, 90, 2, 2m.

b) *El alma humana, es forma trascendente a lo material* o «no totalmente inmersa en lo material» (emergente)⁷, ya que posee operaciones propias, que no dependen del cuerpo. Es, pues, subsistente de alguna manera⁸. La razón básica es que si el obrar sigue al ser, dado que el alma intelectual tiene unas funciones independientes del cuerpo o autosuficientes, será también independiente o autosuficiente en su ser, esto es, *subsistente*.

Dada, pues, una subsistencia ontológica se ha de suponer un origen correspondiente: un *fieri per se*, y no dependiente de otra cosa, ya que el modo de hacerse (*fieri*, génesis) de algo *est via ad esse*. Por tanto, en una visión en que se supone el origen primero de todo por creación divina, el origen del alma humana no puede explicarse de otra manera que por creación directa de Dios.

Por tanto, debemos atender a esos dos puntos fundamentales: el sentido de la «emergencia» constitutiva del alma racional respecto de lo material; y su origen por creación.

2.2. *Independencia y liberación funcional del principio intelectual*

Como principio vital, de vida no sólo vegetativa, ni sólo sensitiva, sino intelectual en el hombre, el alma humana posee unas funciones específicas, propias y exclusivas, como son las cognoscitivas y volitivas. Incluso podríamos decir que en el hombre se dan algunas necesidades, y ciertas tendencias o aspiraciones, operaciones y resultados, que son independientes de lo material.

Siguiendo las pautas de Tomás de Aquino podemos proceder, principalmente, a través de las funciones cognoscitivas; ya que las volitivas siguen a las cognoscitivas, tanto en lo sensible como en lo intelectual. Por lo demás, esto es seguir y desarrollar lo que ya se hallaba indicado por Aristóteles⁹ a partir de la naturaleza del intelecto posible, según la cual se halla en potencia para conocer todas las cosas y teniendo como objeto proporcionado las esencias de todo lo material.

⁷ *Cont. Gent.* II, 68: «non totaliter comprehensa a materia aut ei immersa».

⁸ Cf. *Ibid.* I, q. 75, 2.

⁹ Cf. *De anima*, III, 4; 429a 22-27: «Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de intelegir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente» (trad. de Tomás Calvo, ed. Gredos, 1978, p. 230).

Funciones específicas de la mente, independientes de la materia

Se razona de la siguiente manera:

- [1] Es claro que el hombre, por medio de su intelecto puede conocer las naturalezas de todo lo corpóreo y material.
- [2] Ahora bien, lo que está en potencia para conocer algo, no debe tener en su naturaleza nada de lo que puede conocer.
- [3] Luego el intelecto humano no debe tener en sí nada material ni corpóreo.
- [4] Y, por tanto, tampoco ha de ejercer su operación de entender por medio de órgano corporal alguno.
- [5] Luego es independiente totalmente de lo material y corpóreo en su operación específica propia.

La premisa [1] se da como noción del intelecto *posible*, definido como *quo est omnia fieri: capacidad de hacerse todas las cosas*¹⁰. Y se apoya en el hecho de que ese *omnia* no incluye la intuición de lo separado de la materia, sino sólo de las naturalezas de lo material (objeto propio y proporcionado). Para verlo, baste recordar que nosotros somos capaces de comprender no sólo lo real y existente, sino también lo meramente posible; e incluso el ámbito del no-ser, de la negatividad.

En [2] tenemos un *principio cognoscitivo* nuevo y sutil; que tampoco parece evidente. ¿En qué se apoya? Pues no faltan quienes, por el contrario, piensan que el conocer es por vía de semejanza con lo conocido. Y, por tanto, valdría el principio contrario: que para conocer el cognoscente ha de tener en sí ya algo de lo conocido. Opinión compartida, de alguna manera, por los empiristas antiguos, como Empédocles (y modernos) y por los innatistas platónicos (y modernos racionalistas). Y hasta se puede argumentar que, por ejemplo, la retina humana posee en sí los conos y los bastones para conocer todos los colores... Y en general, que ninguna operación intelectual se realiza de hecho sin el concurso del cuerpo, al menos, del cerebro o de alguna parte del mismo.

Con todo, las razones que apoyan ese principio gnoseológico son tanto apriorísticas (metafísicas) como *a posteriori*.

La razón *a priori* es decisiva: *Lo que está en potencia para conocer un determinado campo de objetos, es preciso que no tenga en sí previamente ninguno de tales objetos*. Primero, porque si no, ya no estaría en potencia, sino en acto (que es lo que suponen los innatistas platónicos); lo que significaría que conoceríamos ya todo, antes de conocer algo. Pero, además, es claro que si estuviera en acto *previamente* alguna forma de los

¹⁰ ARISTOTELES, *De anima*, III, 5, 430a14-16.

objetos que conoce, esa forma *determinaría* al intelecto a conocer tal objeto y no otros; o *determinaría* a conocerlo todo bajo la forma de ese objeto. Esto es así necesariamente, pues la forma es lo que determina al intelecto a que su acto sea de *esto o de lo otro*, de tal o de cual objeto; es forma especificativa del acto concreto. Y por ello en el acto de conocer se da la unión perfecta del cognoscente y lo conocido —«el entendimiento en acto es lo entendido en acto»¹¹—, como entre lo material (contenido) y su forma especificativa. Y ello sería tanto más determinativo y limitativo cuanto que todo lo corpóreo está individualizado por la materia extensiva (*materia signata*).

Por consiguiente, la prueba deriva de la ontología misma del conocimiento y de la naturaleza misma del conocer y del estado potencial del intelecto cognoscente¹². De ello se deriva lógicamente que si nuestro intelecto tuviera en sí *previamente* algo corpóreo o material, no podría conocer *todo* lo material, sino solamente eso, y/o lo demás solamente bajo la forma determinada de lo que tiene previamente. Lo cual equivale a decir que el intelecto humano no está en potencia para conocer *todo* lo material o que lo conoce falsificadamente. Lo cual es inadmisibles para todo el que no profese un escepticismo radical.

La razón *a posteriori* se deriva de una experiencia elemental: en el gusto, cuando éste se halla bajo la acción de la fiebre o de alguna enfermedad, es claro que nuestro paladar todo lo percibe de modo amargo; y ello, diríamos hoy, porque las papilas gustativas se hallan impregnadas y como atrofiadas por la presencia de un determinado sabor, que limita la percepción de los demás.

Por consiguiente, el principio gnoseológico, que requiere la indeterminación de la facultad cognoscitiva, implica, en este caso, la independencia del intelecto humano en su operación con respecto de todo lo material y corpóreo. Que es la conclusión [3]¹³.

¹¹ ARISTOTELES: *De anima*, III, 4; 430a 2-5; cf. TOMÁS DE AQUINO, I, 87, 1, 3m.

¹² Dice Tomás de Aquino: Es necesario que el entendimiento posible se halle en potencia respecto de todas aquellas cosas que son inteligibles para el hombre, y receptivo de las mismas así como despojado de ellas: «Hunc ergo intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quae sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his: quia omne quod est receptivum aliorum et in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis; sicut pupilla, quae est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi» (*Q.D. De anima*, a.2c).

¹³ «Es claro que el hombre puede conocer mediante su entendimiento las naturalezas de cualquier cosa corpórea. Ahora bien, lo que está en potencia para conocer

De ello se deriva [4]: que el intelecto no actúa en dependencia de un órgano corporal, sino de modo libre e independiente. Es una conclusión lógica de lo anterior: si actuara en dependencia *esencial* respecto de un órgano corporal, entonces eso determinaría al intelecto a conocer sólo ese órgano o todo bajo la determinación de ese órgano.

Ello se muestra también *a posteriori*, a partir del hecho visivo: si el ojo poseyera en sí previamente la forma de algún color, o sólo vería ese color o todo lo vería bajo ese color. Lo cual es absurdo. Como dice Tomás: «La naturaleza determinada de ese órgano impediría el conocimiento de todos los demás cuerpos; como sucede cuando inyectamos, no sólo en la pupila, sino también en el cuerpo vítreo, un líquido coloreado, resulta que todo se ve del mismo color»¹⁴.

Y el que la retina posea conos y bastones para conocer los colores, no implica que tenga en sí en acto la forma del color, sino la posibilidad real de ese conocimiento. Los conos no son los colores, sino los órganos concretos para conocer los colores. E incluso hay que decir que no están determinados a conocer un sólo matiz de un color, sino que están como en potencia (de forma indeterminada) para los infinitos matices de cada color.

2.3. *Otras vías para derivar la independencia funcional*

Podemos recurrir también a otras vías o argumentos, bajo una forma si se quiere más positiva, para llegar a la independencia de las operaciones del alma respecto de lo material.

Nos limitamos ahora a un brevísimo desarrollo de las mismas¹⁵. En efecto, advertimos en la mente funciones, tales como la capacidad de abstracción para comprender lo universal, que responden a su objeto extensivo, el ser y la verdad en general. Así podemos entender qué es el ser, como opuesto al no-ser (oposición radical y fundamental, universalísima); podemos entender lo puramente posible, dentro de lo cual se halla lo posible *in subjecto* y lo probable; podemos sistematizar los conocimientos en

múltiples cosas, es preciso que no tenga en sí actualmente a ninguna de ellas...: «Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura...» (*Sum. Theol.* I, 75, a.2c). Lo mismo enseña en otros textos (*Q.D. De anima*, a.2c). Cf. *De spirit. creat.* a.2c. La idea proviene de ARISTÓTELES, *De anima* III, c. 4. Cf. FOSTER, D. R., *Aquinas on the immateriality of the intellect: Thomist* 1991 (55) 415-438.

¹⁴ «La naturaleza completamente fijada de un tal órgano corporal impediría el conocimiento de todo lo corpóreo; como sucede cuando en la retina o el cuerpo vítreo se encuentra prefijado un determinado color» (*Sum. Theol.* I, 75, 2c)

¹⁵ Cf. otros textos, como, por ejemplo, *C. Gent.* II, cc. 49-51, etc.

síntesis superiores, en teorías explicativas universales, como hace la ciencia; podemos entender un hecho, pasando por encima del espacio y de los diversos tiempos. Es, pues, una función liberada de lo determinado material. Incluso la capacidad de reflexión sobre sí mismo del intelecto requiere una liberación esencial o intrínseca respecto del cuerpo; los sentidos no pueden llevar a cabo una reflexión completa (*reditio* completa); sólo el intelecto, en cuanto es subsistente o independiente en sus funciones.

Podemos también razonar del siguiente modo:

Primer dato: el hombre es un ser que hace preguntas; el único ser en el universo que hace preguntas. Los otros seres, o no necesitan preguntar nada, puesto que «lo saben todo», o no tienen interés en preguntar o son incapaces de formular preguntas. Esta es la gloria y el distintivo del hombre: ser *animal preguntador*. Todo lo demás, viene a partir de eso.

Pero ya en esto hay mucho que aprender. Significa, ante todo, que es un animal ignorante inicialmente; que es un animal que sabe admirarse, como decía Platón; ser un animal que busca respuestas verdaderas, como decía Aristóteles; ser un animal en camino de... (*in via*), como decían los teólogos medievales; ser un animal incompleto o inacabado, como dicen los antropólogos actuales.

Segundo dato: el hombre es el único animal que pregunta por sí mismo. No se distingue ni por usar instrumentos, ni siquiera por ser comunicativo, ya que casi todas las especies animales poseen algún tipo de lenguaje o comunicación entre sus individuos. El hombre pregunta por sí mismo, es decir, vuelve sobre sus propios actos, ya sea para consignarlos (Historia), ya para comprenderlos (Filosofía de la historia), ya sea para describirlos en sus fuentes (Psicología), ya sea para ver su valor moral (Ética, Sociología), ya para dilucidar su valor de verdad o de conocimiento (Teoría del conocimiento), ya para comprenderse a sí mismo como sujeto de sus actos (Antropología)... El hombre es, pues, un *animal reflexivo*.

El hombre se pregunta por sí mismo; y ese preguntarse por sí mismo se bifurca en varias direcciones: ¿Qué soy? ¿De dónde procedo? ¿Para qué estoy en el mundo o cuál es mi destino? O como el filósofo Kant lo formulara: «¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?». Estas preguntas dependen de la primera: ¿qué soy?

Esta operación de reflexividad completa no puede hallarse más que en estructuras o entidades liberadas de lo corpóreo, ya que lo corpóreo no es reflexivo en sentido propio y completo. *Luego hay alguna operación de la inteligencia que es independiente de lo corpóreo.*

En otro orden, en el de las *funciones afectivas*, que siguen a las intelectivas, es claro que podemos amar y desear el bien perfecto, absoluto y universal, como objeto que llene nuestras aspiraciones. No se trata

ahora de si existe o no realmente, sino de que lo entendemos y lo deseamos: lo cual implica una capacidad de liberación de la mente respecto de los bienes particulares. Y también podemos aspirar a acciones virtuosas, que no parecen estar limitadas por lo material, como son el sentido de la justicia, la amistad desinteresada, el sentido del honor, la benevolencia, el heroísmo, etc.

Por la *libertad* o facultad de elección, incluso con sus limitaciones, el hombre se halla como no determinado por objeto particular alguno, pudiendo elegir entre múltiples medios posibles. Y, sin embargo, la materia es determinativa en cuanto configura lo individual: un ser no liberado de la materia tampoco puede ser «libre» esencialmente para elegir entre el bien y el mal, por encima de sus instintos; si se inclina a lo que le parece bueno por atracción instintiva, eso no es elección libre «elicitiva».

Finalmente, en la *razón práctica* misma, que se deriva de la capacidad intelectual, el hombre es capaz de progreso indefinido y de capacidad creadora, sobre todo en el arte; lo que implica una liberación superior respecto de los materiales y de los instrumentos físicos, con los que ha de contar, sin embargo. La función creadora del artista no está necesariamente vinculada a los medios materiales, aunque éstos puedan hacerla más fácil; es, esencialmente, otra cosa. Ciertas artes se denominaban «liberales», porque se entendían como liberadas y liberadoras respecto de las limitaciones y servidumbres de lo material. Y a la razón práctica corresponde también la capacidad de darse a sí misma prescripciones en forma de normas o leyes generales, que regulan el comportamiento colectivo (derecho, ley, responsabilidad moral...). Todo lo cual excede las limitaciones de lo material cuantitativo.

Por tanto, hay razones convincentes para pensar que el alma humana posee unas funciones u operaciones específicas, que en sí mismas son independientes del cuerpo.

2.4. *La emergencia ontológica o subsistencia*

En *Sum. Theol.* I, 75,3-4 se aborda el tema brevemente y como una consecuencia lógica de lo anterior¹⁶. En efecto, el razonamiento se puede presentar así:

¹⁶ «Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu; unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur ergo animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum vel subsistens» (I, 75, 3).

El tema es tratado más ampliamente en *Q.D. De anima*, a. 2, aunque bajo un punto de vista ligeramente diferente.

- [1] «El obrar se deriva del ser y el modo de obrar del modo de ser» (*Operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi*).
- [2] Luego nada puede tener una operación superior a su ser o a su forma específica.
- [3] Luego si un ente posee una operación supramaterial, independiente de la materia, es o debe ser en sí mismo una forma inmaterial.
- [4] Ahora bien, el alma humana o mente posee unas operaciones independientes de la materia.
- [5] Luego es inmaterial e independiente de la materia en su ser; luego es *subsistente*.

En [1] tenemos un principio elemental de ontología; concretamente de la ontología de la causalidad: la acción causal, tanto en operaciones transitivas (efectuación) como en operaciones inmanentes —cuales son las del alma— deriva justamente de la esencia o naturaleza del agente y es proporcional a ella. Por lo que el modo de operar es una consecuencia derivada del modo de ser. Especialmente de la capacidad de la forma del agente. De aquí que «por el modo de operar del alma humana podamos conocer el modo de su propio ser»¹⁷.

Por lo que parece claro [2] que la capacidad o potencia operativa no puede extenderse más allá de lo que puede cada cosa según su naturaleza. Sin embargo, un ser o potencia operativa sí podría actuar a un nivel más bajo de su capacidad total; pues no siempre se ponen en función todas las virtualidades operativas. Pero es imposible que realice funciones superiores a su potencia operativa y, consiguientemente, superiores a su naturaleza.

De lo anterior se sigue, *ab opposito*, que si se dan unas funciones de un orden o nivel superior hay que suponer necesariamente una capacidad operativa superior y una naturaleza superior. Lo que, aplicado al caso, nos da que, si de hecho encontramos unas funciones u operaciones de tipo inmaterial o independientes de lo material en un ente, deberemos suponer necesariamente en dicho ente una naturaleza igualmente inmaterial, esto es, independiente de lo material, emergente en su constitu-

Esto se corrobora por comparación con los animales, cuyas operaciones no se ejercen sino en dependencia de un órgano corporal: «Aristoteles posuit quod solum intelligere inter opera animae, sine organo corporali exercetur. Sentire vero, et consequenter operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris, et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam...» (I, 75, 4c).

¹⁷ Q.D. *De anima*, a. 1c.

ción respecto de lo material [3]. Para ilustrarlo diríamos que si un buen manzano puede dar excelentes manzanas, aunque no higos o naranjas; una humilde yerba de cola de caballo no puede dar ni manzanas, ni otras frutas...

Pero ya se ha probado suficientemente que en la mente humana se dan funciones u operaciones, así como tendencias y aspiraciones, que son independientes o emergentes totalmente de lo material y de lo corpóreo [4].

Por consiguiente [5]: el alma o mente humana es en su constitución esencial un ente emergente e independiente de lo material. La dependencia no se refiere a lo esencial o intrínseco, sino a los materiales que recibe ciertamente del cuerpo.

Ahora bien, hablar de independencia en el ser equivale a hablar de *existir per se*, y esto es lo mismo que *subsistir (per se esse)*¹⁸. La subsistencia es la condición o propiedad de los seres que son independientes de otros en su existencia. Lo contrario es la *inherencia*, que pertenece a los entes dependientes de otro; eso otro, en cuanto los sustenta se denomina propiamente *substancia*; pero en cuanto es independiente en sí mismo se dice subsistencia¹⁹.

De hecho, ya la capacidad reflexiva implica una especie de autoposición ontológica y de independencia respecto de otros. Así, como se indicaba en el *Liber De Causis*, la subsistencia es la raíz o condición radical de la *reditio completa* o reflexividad propia del intelecto²⁰.

Tomás de Aquino mantendrá esta doctrina con todas sus consecuencias, incluso a pesar de las dificultades que puede presentar el hecho de la unión substancial con el cuerpo para constituir el individuo humano. Siendo esta unión «substancial» y constitutiva, parece que esa indepen-

¹⁸ Cf. I, 29, 2; I *Sent.* d. 23, q. 1, a. 1; *Q.D. Pot.* q. 9, a. 1 etc. No se confunda el *esse subsistens* con el *ipsum esse subsistens*: esto último es el Ser subsistente esencialmente, no por participación: «Causa autem prima non est natura subsistens in suo esse quasi participato, sed potius est ipsum esse subsistens et ideo est supersubstantialis et simpliciter innarrabilis» (*In de Causis*, Prop. 7, lec. 7, n. 182).

¹⁹ Cf. nuestro trabajo: *De notione subsistentiae apud Sanctum Thomam*: Divus Thomas 1968 (71) 397-422; 1969 (72) 174-200.

²⁰ «Tertiam propositionem sumamus XLIII libri huius, quae talis est; omne quod ad seipsum conversivum est, *authypostaton* est, id est, *per se subsistens*. Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id quo substantificatur. Unde si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat» (*In De Causis*, Prop. 15, lec. 15, n. 304).

«... redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit...» (I, q. 14, a. 2, 1m).

dencia existencial o subsistencia es, si no imposible, bastante difícil de comprender. ¿Cómo una forma subsistente en sí y en sus operaciones específicas puede decirse forma substancial de algo corpóreo? O a la inversa: ¿cómo una forma de un cuerpo material puede decirse independiente de la materia en su ser y en su existir (subsistir)? O se responde con el dualismo clásico —lo que Tomás nunca aceptaría, y con razón—; o se responde que no hay una independencia completa, ni, por tanto, una perfecta subsistencia. Tomás de Aquino ha subrayado que esa subsistencia del alma no es absoluta y total, ya que no es una substancia completa, al constituir juntamente con el cuerpo la substancia del hombre individual completo. Consiguientemente, el alma sola no es persona, puesto que la persona implica la independencia respecto de comparte; lo que no se da en el alma humana, cuyo ser se comunica al cuerpo²¹.

2.5. *Sobre el modo de dependencia respecto del cuerpo*

Tratemos, pues, de examinar más a fondo el tipo de independencia del alma. Y vamos a comenzar este punto, proponiendo la siguiente objeción:

Objeción: Como demuestra la moderna técnica del PET (Tomografía por Emisión de Positrones) o de la Resonancia magnética, no hay operación intelectual alguna en la que no concurra el cerebro de alguna manera. Luego el intelecto actúa en dependencia de un órgano cerebral.

Respuesta: Podría decirse que ello *no demuestra la dependencia intrínseca* del intelecto respecto del cerebro. Simplemente resulta que a toda operación intelectual acompaña, por costumbre inveterada nuestra, la producción de imágenes correlativas o previas. Sería, pues, una forma de concomitancia; mas no una dependencia. Con todo, esta respuesta no es suficiente, pues queda la duda de si es mera concomitancia o es real dependencia.

En realidad, esto no añade nada nuevo a lo que ya sabíamos, que el intelecto opera en dependencia de los sentidos, tanto externos, como internos, sobre todo de la imaginación y de la memoria, etc.²². Ahora bien,

²¹ «Dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona; sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae» (I, 75, 4, 2m). Cf. *Q.D. Pot.* 9, a. 2, 14m.

²² Ya los antiguos advertían que el pensar produce fatiga corporal. Así Tomás de Aquino responde a la objeción: «Si en la operación intelectual se produce fatiga corporal, esto es accidental respecto de dicha operación, ya que se debe a que el entendimiento ha de utilizar la acción de las virtudes sensitivas, por medio de las cuales se preparan las imágenes (phantasmata)» (*Sum. Theol.* I, 75, 3, 2m). Cf. también *Ibid.* a. 2, 3m.

el problema está en señalar el tipo de esa dependencia, si es intrínseca y esencial o es extrínseca y accidental.

Veamos. ¿Depende el pintor, como artista, de los colores de su paleta y de sus pinceles y hasta de las experiencias previas? Sin duda, depende de ello, ya que de hecho sin ello no podría ejecutar la obra de arte; como el músico depende de los instrumentos... Ahora bien, parece claro que se trata de una dependencia extrínseca, no esencial ni intrínseca en cuanto artista: la prueba es que si eso fuera intrínseco al arte, bastaría poseer esos medios, materiales o instrumentos para ser un consumado artista. No; el genio del artista es intrínsecamente independiente de los medios y de los instrumentos o materiales exteriores; aunque dependa de ellos extrínsecamente.

Pues de modo semejante, la operación específica del intelecto depende del cuerpo extrínsecamente, esto es, como instrumento y como suministrador de los objetos (materiales)²³. Así, el ojo depende del color, como de materia (objeto material) para ver; y depende del órgano, como de instrumento de la visión. Pero el entendimiento depende del cuerpo sólo como del suministrador de los materiales, que son las especies de lo sensible, sin las cuales el intelecto se halla como vacío de contenido. Sin embargo, su operación propia, por ejemplo, la capacidad abstractiva, no depende intrínsecamente de esos materiales, ni de órgano alguno: es la potencia misma de la inteligencia, la que se ejercita en ella. Y lo mismo la capacidad de análisis, de razonamiento, de sistematización científica, etc.²⁴.

Con todo, lo anterior, si bien demuestra que el intelecto tiene funciones, que *no realiza mediante* el cuerpo o mediante un órgano corporal, no demuestra ni es verdad que las realice totalmente *sin el cuerpo*. Ello es evidente y así lo reconoce Tomás de Aquino.

Y se demuestra empíricamente en los casos de coma profundo, de anestesia total e incluso del sueño: en tales casos y debido a la «indisposición» de la parte corpórea, es claro que la mente no puede realizar sus operaciones específicas; es la falta de consciencia; pero con base en la «indisposición» (es decir, no cooperación positiva) de la parte corporal. Estos hechos tan elementales serían ya suficientes para rechazar cual-

²³ «La operación de entender no se realiza sin el cuerpo; pero teniendo en cuenta que es a modo de objeto (materia), mas no como instrumento (necesario)» (*In Arist. de anima*, I, lec. 2, n. 19).

²⁴ Todo esto se halla ya formulado por Tomás de Aquino como objeción y contestado con esa clara distinción: entre dependencia intrínseca o esencial de un órgano corporal y dependencia extrínseca, en cuanto a los materiales, que deben ser suministrados desde fuera; y ello debido a la unión con el cuerpo. Cf. *In de anima*, I, lec. 2, nn. 19-21; Ib. III, lec. 13, nn. 791-792; I, 85, 2, 2m.

quier tipo de dualismo alma/cuerpo, como sustancias completamente independientes. No hay tal independencia absoluta y completa. Si la hubiera, la mente podría vivir en su «mundo» incluso en esos estados «inconscientes» desde el punto de vista sensible (por ejemplo, en la anestesia total). No hay razón alguna para que la inconsciencia sensible o corpórea deba afectar a la mente si fuese funcionalmente independiente de manera absoluta²⁵.

Esto nos lleva a determinar con más precisión el tipo de *subsistencia* propio de la mente humana, unida al cuerpo como forma del mismo. Que haya una «subsistencia» se desprende lógicamente de la independencia funcional, según el argumento anterior. Ahora bien, ¿se trata de una subsistencia completa y perfecta?

2.6. La noción de subsistencia

Ante todo, dos palabras sobre la idea de «subsistencia», según Tomás de Aquino²⁶. La «subsistencia» es el modo propio de existir de la sustancia o de la esencia substancial; así como la «inherencia» es el modo propio de existir de los accidentes. A una naturaleza substancial le corresponde el *per se esse*, el existir en sí y por sí, esto es, la autonomía ontológica o existencial: sólo lo que tiene autoposesión o subsistencia puede ser, ulteriormente, soporte (*substare*, substancia) de accidentes.

Ahora bien, la subsistencia, como modo de existencia que es, según acabamos de decir, puede entenderse, según Tomás de Aquino, como aquello por lo cual (*quo*) un ente substancial existe en sí o subsiste. Pero esto todavía tiene para él un doble sentido: como un *quo* «radical», que es la exigencia radical para existir por sí mismo; o bien como un *quo* «actual», que es *el acto por el cual algo subsiste*. Lo primero se hallaría a nivel de la esencia substancial, pues la esencia es para él la raíz que determina el modo de existencia. Por ello depende propiamente de la esencia y está en proporción con la forma²⁷.

²⁵ El mito platónico de que, por la unión con la materia, el alma queda como adormecida u olvidada de sus conocimientos, no pasa de ser un mito, sin fundamento alguno: pues en la posición dualista no hay inmersión completa en la materia, sino mera yuxtaposición. El supuesto «encarcelamiento» del alma en el cuerpo es indefendible tomado literalmente, si el alma es espiritual. Por tanto, si conserva su independencia interna y radical, no se ve por qué no puede mantener encendida la llama de la conciencia propia o intelectual, cuando falla el cuerpo o no es posible la conciencia sensitiva.

²⁶ Para una exposición más amplia, cf. VICENTE BURGOA, L., *De notione subsistentiae apud sanctum Thomam*: Divus Thomas 1968 (71) 397-422; 72 (1969) 174-200.

²⁷ Así como la materia es *principium standi* o soporte de los accidentes, la forma es el *principium subsistendi* radical, es decir, la raíz determinativa del modo de

Lo segundo es el acto mismo de subsistir²⁸. Como tal acto, lo es propiamente del «subsistente» individual, ya que lo que realmente existe y subsiste es lo individual (el *hoc aliquid*: esto es, lo algo completo y demostrable, aquí y ahora), no las partes. Así pues, el *per se esse* o subsistencia humana, aunque radicalmente estuviera determinado por la forma, actualmente es o pertenece en sentido estricto al individuo humano; no a sus partes. Es la esencia substancial el sujeto propio del *per se esse*; no las partes de tal esencia.

Pues bien, ese acto de existir por sí, que corresponde a las substancias, todavía puede tener diversidad de grados o modos, según sea mayor o menor la independencia o autosuficiencia ontológica de algo. Parece claro que a una forma pura y simple, totalmente espiritual, en la que la forma es el todo individual, le corresponda un acto de subsistir de modo perfecto. Igualmente, a una naturaleza compuesta a nivel de substancia individual le corresponde también una subsistencia completa en su orden, como individuo. Y si eso se da en un individuo (o *suppositum*) que posea una naturaleza racional, a eso se lo denomina propiamente *persona*. Ésta, por tanto, sólo añade al acto de subsistir, la posesión de la inteligencia o racionalidad²⁹.

Ahora bien, el alma sola, ni es forma pura ni es el individuo (*hoc aliquid*) o substancia individual completa, sino una parte del hombre. Por tanto, su subsistencia actual o como acto será la misma que la del individuo o persona humana. Aunque le competa, como forma, la subsistencia en sentido radical (*principium subsistendi*), sin embargo el acto de subsistir le compete en cuanto es una misma substancia con el cuerpo. De lo contrario, no habría diferencia esencial alguna con las formas puramente espirituales o separadas: lo que Tomás de Aquino propugna contra Orígenes³⁰.

Por otra parte, tenemos que la definición del alma humana, como *forma corporis physici*, tal como lo hace Aristóteles y comenta Tomás de Aquino³¹, implica necesariamente el cuerpo del cual es forma. Esto signi-

existencia: cf. *In I Sent.* dist. 23. q. 1, a. 1c; *Pot.* q. 9, a. 1. Hay un texto muy conocido, como poco meditado: cuando dice que el *esse*, o acto existencial *quasi constituitur per principia essentiae*, esto es, se determina a partir de los principios esenciales (*In Metaphys.* IV, lec. 2, n. 558). Pero la forma no da el *esse* por modo de causalidad eficiente, sino formal o determinativa. Por ello el *esse* pertenece al compuesto: «formae non habent esse, sed composita habent esse per eas: sic enim alicui competit fieri, sicut et esse» (I,66,4c; cf. I,45,4c,8c).

²⁸ Pueden verse estas distinciones en: *In I Sent.* d. 23. q. 1, a. 1.

²⁹ Cf. *In I Sent.* d. 23. q. 1, a. 1; I, q. 29, a. 2; *Pot.* q. 9, a. 1

³⁰ Cf. I, q. 75, a. 7.

³¹ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1; TOMÁS DE AQUINO, *In de anima*, II, lec. 1.

fica que la corporeidad pertenece necesariamente a la misma definición esencial del alma; o que el alma no puede entenderse ni conceptualizarse sin referencia obligada a la materia que informa. Por consiguiente, la subsistencia actual o independencia ontológica del alma, aunque no estuviera impedida por ello, ya que no es del orden de la esencia, sino del plano existencial, con todo queda muy relativizada en su mismo principio radical³².

Pero hay más. Dado que el sujeto propio del subsistir es el individuo o *suppositum* individual y no las partes del mismo, resulta que, según Tomás de Aquino y al parecer acertadamente, la individuación misma del alma se hace por relación al cuerpo que debe informar³³. En consecuencia, la subsistencia misma del alma se relativiza desde este aspecto, pues hay una dependencia del cuerpo en su misma constitución en cuanto individuo.

Pero ha sido él mismo quien, al responder a una objeción obvia, ha relativizado la subsistencia del alma. Y ello en el texto dedicado expresamente a estudiar la subsistencia:

Objeción: «Lo subsistente se dice de lo que es algo demostrable (*hoc aliquid*). Pero el alma no es el algo demostrable (*hoc aliquid*), sino el compuesto de alma y cuerpo. Luego el alma no es subsistente».

A lo que se responde: «A lo primero se ha de decir: El *hoc aliquid* puede entenderse de dos modos: Uno, como lo subsistente en general; otro, como lo subsistente completo en su naturaleza específica. Bajo el primer modo excluye la inherencia del accidente y de la forma material; bajo el segundo, excluye también la imperfección de ser parte [de un todo completo]. Así la mano podría decirse *hoc aliquid* en el primer sentido, mas no en el segundo. Por consiguiente, dado que el alma humana es parte de la especie humana, puede decirse *hoc aliquid* en el primer sentido, cuasi subsistente, mas no en el segundo; en este sentido lo que se dice *hoc aliquid* es el compuesto de alma y cuerpo»³⁴.

³² «Corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie; sed compositum. Et hoc ipsum quod anima indiget copore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur» (I, 75, 7, 3m).

³³ Cf. I, 76, 2. Lo que en su teoría de «animación retardada» (cf. I, 118,a,2, 2m; *Pot.* q. 3, a. 9, ad 9m) se comprende bien, ya que el cuerpo al que viene a informar, es un cuerpo ya constituido biológicamente y hasta convenientemente dispuesto para recibir una forma superior. Y es claro que esas disposiciones previas no dependen del alma, que todavía no se posee, sino de las fuerzas naturales formativas.

³⁴ I, 75, 2, 1m: «Dicendum quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter: uno modo, pro quocumque subsistente; alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis; secundo

Para mayor claridad, como dice en otro texto, «el *hoc aliquid* se dice propiamente el individuo en el género de la substancia»³⁵. En su razonamiento, Tomás de Aquino pretende derivar el carácter de individuo concreto (*hoc aliquid demonstratum*) para el alma de su subsistencia, y ello con las limitaciones indicadas³⁶; mientras que la objeción parece apuntar a que debería ser al revés, que el tipo de subsistencia se deriva del tipo de individuación (*hoc aliquid*), ya que el existir pertenece a lo individualizado, o sea, al *totum* individual. Con todo, se puede afirmar también que la existencia (y la subsistencia) no pertenece a lo individual, por ser individual, sino por ser substancia completa y terminada: el subsistir es el acto del subsistente, en cuanto radicalmente preparado y dispuesto (substancia completa) para tal acto.

En cualquier caso, aparece que el alma no es una substancia completa, sino una parte de la substancia completa, que es el hombre individual y personal. Por tanto, el subsistir le compete al alma, no de modo perfecto, sino como compete a una parte substancial (Tomás de Aquino lo compara con la subsistencia de partes, como, por ejemplo, la mano o la cabeza del hombre). Si bien, se ha de añadir que es una parte especialmente importante, ya que es forma y término perfectivo último de la misma especie:

«Se concluye, pues, que el alma es *hoc aliquid*, en cuanto puede subsistir por sí; no ciertamente como lo que tiene in sí la especie completa, sino como lo que perfecciona la especie humana en cuanto forma del cuerpo»³⁷.

En cualquier caso, se diferencia tanto de las formas puras separadas, absolutamente subsistentes, como de las formas puramente materiales. Su subsistencia es la de un ente que se halla como en el confín

modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici *hoc aliquid* primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*».

³⁵ *Q.D. De anima*, a. 1c. Cf. también: *In Arist. de anima*, II, lec. 1, n. 215: «Se dice que algo es *hoc aliquid*, esto es, algo mostrado [demonstratum], a lo que es completo en su ser y en su especie; lo cual, en las substancias materiales, conviene solamente a la substancia compuesta».

³⁶ Así procede en la *Q.D. De anima*, a. 1, en donde reconoce igualmente las limitaciones: «Se ha de decir que el alma humana no es *hoc aliquid* a la manera de una substancia que tiene la especie completa; sino como una parte de lo que tiene especie completa (sed sicut pars habentis speciem completam)» (*Ibid.* ad 3m.)

³⁷ «Relinquitur igitur quod anima est *hoc aliquid*, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis» (*Q.D. De anima*, a. 1c).

mismo de lo corporal, en cuanto toca (al menos funcionalmente) lo inmaterial³⁸.

3. SOBRE EL ORIGEN DEL ALMA HUMANA: LA TEORÍA CREACIONISTA

Admitida la «trascendencia» de la mente intelectual con respecto de la sensibilidad y de lo material en general, la dificultad de comprender la emergencia de la misma a partir de lo material se hace claramente incommensurable. Incluso en autores no dualistas en sentido estricto se apela a un principio extrínseco y claramente divino como causa necesaria en cuanto a la aparición de la conciencia intelectual y de su base estructural u ontológica, el alma intelectual humana³⁹.

Esta respuesta es muy compatible ciertamente con la teoría del dualismo accidentalista de origen pitagórico y platónico, renovado por Descartes en el inicio de la modernidad. Y ninguna mejor, como decimos, para los creyentes de la confesión judeo-cristiana, en cuyo seno justamente ha surgido la idea de creación de la nada (*creatio ex nihilo*). Ello, al menos, hasta la llegada y la aceptación generalizada, incluso dentro de la cultura católica, de la teoría darwiniana de la evolución transespecífica. Esta teoría echaba por tierra la vieja presuposición, según la cual Dios habría intervenido directamente en la aparición de todas y cada una de la especies vivientes. Aceptada la teoría evolucionista como hecho incuestionable por lo que respecta al hombre, ya no se ve la necesidad de acudir a una explicación teológica con respecto a la formación y evolución del *homo sapiens*, por lo que respecta al cuerpo del mismo. Pero todavía hay una resistencia insuperable para admitir un origen evolutivo con respecto al alma intelectual. Esa resistencia se basa, aparte de la dificultad (filosófica) de comprender el paso desde lo material a lo espiritual, en supuestos dogmas de la religión católica, especialmente el que atribuye a Dios la creación del alma⁴⁰.

³⁸ «Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta» (*Q.D. De anima*, a. 1c). Como es sabido, esta idea de confín u horizonte, que Tomás de Aquino utiliza con frecuencia para designar el estatuto ontológico del alma humana, es una metáfora que toma de los neoplatónicos: Cf. *In de Causis*, lec. 19, nn. 352-354; *In Ethic. Nichom.* VII, lec. 1, n. 1299.

³⁹ Para una información más amplia, cf. ARNOULD, J., *Les Créationnistes* (París, Du Cerf, 1996).

⁴⁰ En resumen, la historia del problema, aparte de la inicial resistencia del catolicismo para aceptar la teoría darwiniana en general, comprende la aceptación oficial

Dejando ahora de lado la cuestión teológica, si es de fe o no la creación directa del alma por Dios —tema que podría ser materia de una monografía aparte— nos limitamos a considerar brevemente las razones filosóficas que conducen a esa conclusión. Y para ello vamos a seguir la exposición que hace uno de los más decididos y serios defensores de la teoría creacionista, como es Tomás de Aquino, teniendo en cuenta los principales textos de sus obras⁴¹.

La tesis tomista podría resumirse en esta frase del autor: «Aunque la formación del cuerpo sea causada por alguna virtud corpórea, sin embargo el alma intelectual procede únicamente de Dios [por creación]» (*Sum. Teol. I*, 118, 2, 3m).

Se distingue, pues, entre el origen del cuerpo, que procede ciertamente por vía de generación natural y el origen del alma intelectual, que únicamente puede proceder por creación directa de Dios.

inicial de la misma por la autoridad del Papa Pío XII (encíclica *Humani generis*, 1950; cf. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, n. 3896). Actualmente apenas se encontrará algún teólogo, católico o protestante, que no admita ya plenamente el hecho evolutivo. Pero todavía en ese documento y en otros posteriores (especialmente del actual Papa Juan Pablo II: Discurso del 22 de noviembre de 1996 a la Pontificia Academia de las Ciencias. Sesión plenaria) se mantiene la creencia del origen del alma por creación directa de Dios, y ello como dogma de fe. Cf. sobre el tema: MALDAMÉ, J. M., *Evolution et création*: *Revue Thomiste* 1996 (96) 575-616. No es mi intención entrar ahora en este debate, que, de aceptarse tal hipótesis o doctrina, cortaría el camino de investigación de otras posibilidades para cualquier creyente. Por mi parte y con todo respeto a la autoridad de los Papas referidos y teólogos, pienso, sin embargo, que no hay tal dogma de fe, definido de manera clara y explícita por la Iglesia. Creo que es una suposición, tanto de algunos teólogos, como de esos documentos pontificios, que no se sostiene en pie en la historia de los dogmas. Y es sabido que la suposición o persuasión de un Papa de que algo es dogma de fe no lo hace dogma de fe, si no va acompañada de una definición explícita; y sobre todo, cuando más bien se «supone» o se cree que ya ha sido declarado por otros. Esta suposición no pasa de ser una opinión personal del Papa o de los teólogos que lo asesoran; pero no lo convierte en dogma. En efecto, respecto de la presunta declaración o definición en cuanto a la creación del alma por Dios pueden aducirse los textos siguientes: Cf. DENZINGER, nn. 190, 360, 533, 685, 1341, 3220, 3896. Pero si se leen atentamente dichos textos, no aparece en ellos una definición clara y explícita de tal dogma: o bien, no son definitorios, sino simples declaraciones (como el n. 3896) o bien, ni siquiera se refieren de modo directo (*in recito*) a la creación del alma por Dios. Quizás el más claro es el del n. 685: «Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam...» de una Carta del Papa León X al Patriarca de Antioquía. Pero, aparte de no constar que sea una definición dogmática, lo que aquí se enseña es que «el alma no es una parte de Dios». El que fuera una idea generalizada en los ambientes del pensamiento católico antiguo no hace de ello un dogma, pues también lo era la suposición de la creación del hombre, en cuerpo y alma según una lectura literal del Génesis; cosa que hoy, como hemos dicho, ningún teólogo admite.

⁴¹ Cf. *S. Theol. I*, 90, 2; 118, 2; *C. Gent. II*, 87; *Pot.* 3, 9; *Verit.* 27, 3, 9m, etc.

Dejando de lado lo referente al cuerpo, la segunda parte, referente al origen del alma, es para Tomás de Aquino, ante todo, un asunto de creencia religiosa, un dogma de fe⁴². Con todo, se esfuerza por llegar a una evidencia racional, mediante argumentos filosóficos⁴³.

Ateniéndonos, pues, al segundo punto, el referente al origen o modo de emergencia del alma humana, Tomás de Aquino ha mantenido firmemente también la respuesta creacionista: procede por creación directa de Dios.

La argumentación tomista se desenvuelve en una doble dirección, negativa y positiva. Negativamente, ya que no puede proceder por generación a partir de los padres, como algunos autores antiguos habían opinado (es la perspectiva de *Sum. Teol.* I, 118, 2); positivamente, porque al ser forma subsistente, su origen solamente puede explicarse por creación de la nada (es la perspectiva de *Sum. Teol.* I, 90, 2-3)⁴⁴.

Vamos a centrar nuestro análisis en la argumentación de *Suma Teol.* I, q. 118, a. 2; y ello, porque pensamos que se relaciona más directamente con nuestro punto de vista actual y porque emplea en ella los argumentos fundamentales.

La pregunta es: «Si el alma intelectual puede ser causada por medio del semen» («*Utrum anima intellectiva causetur ex semine*»). A ello se responde negativamente, aduciendo tres argumentos, que analizamos a continuación.

⁴² A ello le lleva la autoridad del libro *De ecclesiasticis Dogmatibus*, 14, 18, en la que así se afirma; una obra de Gennadio, aunque atribuida erróneamente a San Agustín (cf. MIGNE, *Patrología Latina*, 42, col. 1216).

⁴³ No deja de ser sorprendente que se tenga como un dogma de fe, cuando se aducen argumentos filosóficos de gran calibre, incluido, como veremos, el de la no posibilidad de que sea de otra manera. En efecto, en un sentido estricto, solamente pueden ser dogmas aquellas verdades que se conocen únicamente mediante la revelación y que exceden la potencia de la razón. La fe, según el mismo Tomás, es *de non visis*, siendo imposible que algo pueda ser a la vez sabido y creído por la misma persona: cf. *S. Theol.* II-II, q. 1, a. 4-5. Por ello, la existencia de Dios no es para Tomás de Aquino una verdad de fe, ya que es demostrable por la razón, sino un «preámbulo de la fe».

⁴⁴ Un texto que data aproximadamente del mismo tiempo y que parece involucrar ambas perspectivas es: *Q.D. de Potentia*, q. 3, a. 9. La pregunta es: «Si el alma humana viene a la existencia por creación o más bien por generación (*per seminis tractionem*)». En la respuesta, después de hacer un resumen histórico de las opiniones de varios teólogos antiguos, griegos y latinos, que defendían un origen por vía de generación (*per coitum*), dice así: «Y esta tesis [la creacionista] por ahora puede ser demostrada por tres argumentos» [siguen los tres argumentos].

3.1. Primer argumento: Desproporción de lo material para causar lo inmaterial

[1] «Es imposible que la virtud activa de lo material pueda extender su acción a la producción de un efecto inmaterial. Ahora bien, es claro que el elemento intelectual del hombre es un principio que trasciende la materia: pues posee una operación [propia] que no comparte con el cuerpo. Por consiguiente es imposible que la virtud del semen llegue a producir el elemento intelectual [del hombre].»

Observaciones

Ante todo, se sienta un principio que, a primera vista, parece claro y hasta evidente: «Es imposible que la virtud activa de lo material o de la materia pueda extenderse a la producción de algo inmaterial.»

El problema está en definir lo que aquí se entiende por «materia», pues el mismo Tomás parece entenderla según diversos grados y según una mayor o menor corporeidad. Y lo mismo cabe decir de la expresión «inmaterial», ya que puede haber algo que sea inmaterial, sin ser propiamente espiritual en el sentido de no tener nada que ver con lo material.

En tal caso, puede suceder que el alma humana (principio intelectual del hombre) sea inmaterial, en cuanto liberada de la materia, al menos relativamente o funcionalmente, pero sin que sea por ello espiritual o absolutamente inmaterial, ya que siempre será *forma corporis* y necesita siempre del cuerpo, al menos extrínsecamente, para ejercer sus operaciones propias. Por ello él mismo dice alguna vez que es «non *totaliter* immersa corpore»⁴⁵. Esto es, no totalmente inmersa en la materia; o sea, «emergente» de la materia corpórea. Es decir, que entre ser una forma espiritual, completamente separada y ajena a lo material, y ser una forma enteramente material cabe un término medio: ser una forma liberada de lo material en ciertas funciones específicas, aunque tenga otras por las que debe considerarse no ajena a lo corpóreo, pues es *forma corporis*: principio formal de vida, de movimiento y de consciencia. Eso se da de hecho en cuanto la misma forma intelectual es también virtualmente sensitiva y vegetativa, aunque en modo eminente o excedente. Su conocida teoría de la unidad de forma substancial implica que la forma superior intelectual sea, a la vez, o cumpla las funciones de la sensitiva y de la vegetativa. Por lo que, si bajo un aspecto es inmaterial o liberada

⁴⁵ «Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa, quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales...» (Q.D. De anima, a.2c).

de lo material (funciones intelectivas), bajo otro está también relacionada con el cuerpo de modo muy íntimo, al interactuar con el mismo y tener operaciones comunes, que son del compuesto.

Si esto es así, habría que decir que el argumento aducido es un tanto equívoco, pues utiliza los términos de «material» e «inmaterial» en forma imprecisa y equívoca.

En el texto *Q.D. De Pot.* 3, 9 se usa un argumento similar:

«La segunda razón: Porque es imposible que una acción corporal sea elevada de modo que pueda causar una virtualidad completamente espiritual e incorpórea: pues nada puede operar más allá de la virtualidad de su especie; aunque el efecto sí puede ser inferior al agente (...) Ahora bien, dado que la generación del hombre se consigue mediante una virtud generativa, que actúa mediante un órgano corporal; dado además que la virtud del semen no actúa sino mediante una cierta temperatura [cf. ARISTÓTELES: *De generat. animal.* II, c. 3]; y dado, por otra parte, que el alma racional es una forma del todo espiritual, independiente del cuerpo en su operación, resulta que de ningún modo puede ser producida por vía de generación, ni puede ser traída a la existencia por virtud alguna que se encontrara en el esperma.»

Como se ve, el término «inmaterial» se hace equivalente de «completamente espiritual» («dado que el alma racional es una forma del todo espiritual...: *forma penitus spiritualis*»). Eso es equívoco, ya que el alma no es del todo espiritual, si por ello se entiende una entidad que nada tuviera que ver con la materia, como, por ejemplo, los entes angélicos. Nunca se ha demostrado eso; y más bien las pruebas en favor de la independencia respecto del cuerpo solamente llegan a probar su «inmaterialidad» como independencia funcional, según vimos, no una *espiritualidad completa y propiamente dicha*. Es más, una forma totalmente espiritual es imposible e incomprensible que sea forma de un cuerpo material: es recaer en el dualismo platónico, del que ya antes se había librado Aristóteles. Incluso nos parece un texto más bien raro, pues el mismo Tomás de Aquino casi nunca habla de «espiritual», y sí habitualmente de «inmaterial»: el alma es una forma *non totaliter immersa* en la materia. Si fuera «espiritual» debería decir «totaliter absoluta» o exenta de la materia⁴⁶.

⁴⁶ Ver cómo el mismo Tomás de Aquino establece la diferencia entre el alma humana y lo que se supone podría hacer un espíritu puro, contra los que opinaban otra cosa; en el mismo texto señala también las fuentes neoplatónicas (PSEUDO-DIONISIO, *De caeles. Hierar.* 1) de esta doctrina: cf.: *Q.D. De anima*, a.16; cf. también: *Sum. Teol.* 88, 1, 2; *Cont. Gent.* II, 6; *In Boeth. de Trinit.* 6, 3, etc. En cambio vemos también que el mismo Tomás de Aquino denomina a la luz como algo «espiritual»: cf. *In 4 Sent.* d. 44, q. 2, a.1, ad.5m, etc.

Se dirá que es lo mismo ser «inmaterial» que ser «completamente espiritual». No lo entendemos así. Lo primero es lo que posee unas funciones *independientes* de lo material; y eso es lo que se ha demostrado propiamente. Lo segundo significa que no solamente es independiente en su obrar, sino también totalmente en su ser e incluso que nada tiene que ver con lo corpóreo (a no ser una relación de yuxtaposición, accidental, como en el dualismo).

Por tanto, el principio aducido al comienzo del argumento «es imposible que una virtud corporal sea elevada de modo que pueda causar un efecto *completamente espiritual e incorpóreo...*» es verdadero y hasta evidente; pero inaplicable al caso del alma, que no es completamente espiritual, según lo dicho, sino simplemente «inmaterial».

La oposición entre «material» y «espiritual» es una división más bien lógica, de categorías lógicas, que deben distinguirse, según el mismo Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles⁴⁷, de las categorías reales, tanto naturales como metafísicas.

Por ello entendemos que el significado de «inmaterial», lo mismo que el de «materia», es múltiple y posee toda una gama de matices, desde la materia bruta o corpórea, hasta la substancia «inmaterial», que lo es por liberación progresiva de la materia. Ya la vida misma es una superación de la materia bruta. Y mucho más la consciencia intelectual, que puede liberarse de lo material, como lo muestra su capacidad para comprender el ser universal, lo meramente posible y para volver completamente, reflexivamente, sobre sí misma. Son los argumentos que prueban la independencia o liberación funcional del alma respecto de la materia, pero no una «completa espiritualidad».

3.2. Segundo argumento: La diversidad de funciones (vegetativas e intelectivas) indica que el alma no procede de la materia

[2] «Igualmente, resulta que la virtud del semen actúa en virtud del alma del generante, en cuanto que el alma del generante es acto del cuerpo, que utiliza el mismo cuerpo en su operación. Ahora bien, es claro que en la operación [propia] del intelecto no participa el cuerpo. Luego la virtud

⁴⁷ «El lógico estudia los modos de predicación, mas no la existencia de las cosas (...) En cambio el metafísico considera la existencia real...» (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* VII, lec. 17, nn.1658ss; cf. *Ib.* Lec. 13, nn. 1575-1576), etc. El lógico se parece en eso más al matemático y ambos se diferencian del científico de la naturaleza: cf. *Q.D. Pot.* q. 6, a. 1, ad 11m. Sospechamos que es una advertencia no tenida suficientemente en cuenta por el racionalismo filosófico en general.

del principio intelectual, en cuanto tal, no puede proceder por el semen (ad semen). Por lo que Aristóteles afirma que el entendimiento proviene de fuera...» (De generat. Animal. II, 3; 736b27).

Observaciones

El argumento opone la acción por la que el alma del progenitor produce el semen, en cuanto usa del cuerpo del que es forma, a la acción del alma en cuanto principio de la operación intelectual, en la que no toma parte alguna el cuerpo. Por consiguiente, lo que se prueba es que la función intelectual no procede del alma en cuanto usa del cuerpo; de donde concluye que el alma no puede provenir del cuerpo.

Dado que se trata de dos funciones distintas, aunque tienen un mismo principio formal en el alma, lo que se prueba es que una función no puede provenir de la otra. Pero en modo alguno se demuestra que el alma misma o principio formal de ambas funciones no pueda provenir originariamente de la materia. A lo sumo, que no sea por vía de inseminación generativa (*ex semine*): del semen como materia. Pero eso no descarta otros modos posibles.

3.3. Tercer argumento: La subsistencia del alma prueba que su origen es independiente de la materia

[3] «Igualmente, y dado que el alma intelectual posee una operación sin el concurso del cuerpo, se sigue que es subsistente, como se dijo antes (q. 75,2). Por lo que a ella le conviene ser hecha y existir según ese modo de subsistencia. Pero siendo una substancia inmaterial, resulta que no puede ser causada por generación; sino solamente por creación de Dios. En cambio, suponer que el alma intelectual es causada por el progenitor equivale a suponerla como no subsistente; de lo que se sigue que sería también corruptible juntamente con el cuerpo. Por ello es herético afirmar que el alma intelectual se transmite con el semen» (I, q. 118, a. 2c).

Observaciones y discusión

Es el argumento derivado de la subsistencia. Y es un argumento que diríamos «metafísico» y a nuestro juicio el más fuerte de cuantos se pueden aducir.

La fuerza del argumento se halla en lo siguiente: El ser (*esse*) y el hacerse (*fieri*) son correspondientes y proporcionados: cada cosa es hecha o tiene un origen según lo que es: pues el *fieri* es *via ad esse*. Ahora bien, hay cosas que son hechas de suyo (*per se*), mientras que otras no son he-

chas de suyo, sino en cuanto partes de un todo superior: éstas son concreadas o coproducidas. Por tanto, a lo que es subsistente (*per se ens*, substancia) le corresponde un ser hecho (un *fieri*) igualmente *per se*, no un mero ser coproducido. Según esto, las formas no subsistentes, lo mismo que la materia, al ser algo no subsistente, no son propiamente producidas o creadas, sino coproducidas o concreadas, en cuanto es producido el todo del que son partes. En cambio, a las formas subsistentes les corresponde que sean producidas de suyo o *per se* y no meramente coproducidas.

Ahora bien, el alma intelectual es una forma subsistente, como se ha dicho, ya que posee operaciones independientes del cuerpo o de la materia corpórea⁴⁸: es una forma excedente de lo material, cuya potencialidad no se agota con ser forma del cuerpo; por ello tiene operaciones independientes.

En consecuencia, la forma intelectual no puede ser coproducida con el cuerpo, sino que debe ser objeto de una acción productiva directa y de suyo (*per se*). Y como tal operación no puede ser una *eductio formae a materia*, ya que es subsistente, luego sólo resta que sea producida por creación de la nada.

Si se objeta que es *parte* del todo individual, que es la persona humana, se responderá que es parte excedente, no agotada en su función de forma del cuerpo. Por ello es trascendente o emergente y subsistente.

Si se opone que la operación de su producción puede ser *per se*, pero en el sentido de ser «sacada de la materia» (*educitur a materia*) y no propiamente creada, como sucede con las formas normalmente, las cuales se hallan en potencia en la materia y de ella son abducidas, se responderá que al ser excedente, posee en sí virtualidades que no pueden hallarse en la potencia de la materia (arg. 1). Luego es preciso que sea producida de un modo distinto que por la *eductio a potentia materiae*. Así lo explicaba en otro lugar: «El que el acto sea sacado de la potencia de la materia, no es otra cosa que poner en acto lo que estaba en potencia. Mas dado que el alma racional no tiene un ser dependiente de la materia corporal, sino que es subsistente y excede la capacidad de la materia

⁴⁸ Se explica el modo de dependencia del cuerpo para la función intelectual como dependencia extrínseca: «El cuerpo se requiere para la acción del intelecto, no como de un órgano mediante el cual (*quo*) se ejerce tal función, sino por razón del objeto [material]» (I, 75, 2, 3m). Así el ojo necesita del color como de objeto o materia, pero su acción propia no se ejercita por medio del color; de modo similar, el intelecto necesita de las imágenes (*phantasmata*) como de objetos o materias sobre las que operar; pero su acción no se ejercita por medio de ellas. «Entonces —añade— el depender del cuerpo [en la forma indicada] no impide que el intelecto sea subsistente» (*Ibid.*).

corporal [cf. I, 75, 2], por ello no es sacada de la potencia de la materia [*non educitur de potentia materiae*]⁴⁹.

Discusión

Parece claro que Tomás de Aquino ha establecido su arquitectura sistemática y su línea argumentativa en un arco de cuestiones enlazadas entre sí y que podrían esquematizarse poco más o menos así:

- 1) El alma humana es subsistente (I, q. 75, a. 2-3).
- 2) El alma humana es incorruptible (Ib. a. 6).
- 3) El alma tiene su origen por creación directa de Dios (I, q. 90, a. 3).
- 4) El alma humana no puede proceder por vía de generación (I q. 118, a. 2).

Es fácil ver la conexión lógica de estas tesis. Todas dependen en definitiva de (1), es decir, de la prueba de la subsistencia. Y así se ve cómo se acude a este argumento en todo lo siguiente, especialmente en I, q. 90, 3, cuyo argumento básico viene a ser: *quod per se est, per se efficitur* (Lo que existe por sí, debe ser producido también por sí mismo). En consecuencia, según sea el modo de subsistencia ontológica, así será el modo de entender las demás cuestiones que dependen de ella.

El argumento es sin duda de tipo metafísico, al menos en cuanto al principio o principios reguladores: la correspondencia entre *ser (esse)* y *ser hecho (fieri)*; y la manera propia como son hechos los entes subsistentes (substancias individuales y formas puras) a diferencia de las partes o de los accidentes.

Ahora bien, al aplicarlo al caso del alma ha de mediar el concepto de *subsistencia* que es propia del alma humana, que es siempre *forma corporis*. Esa subsistencia no es la misma que la de un ente espiritual, en el que la forma es el todo; el alma humana es parte de un todo, el hombre individual: la subsistencia perfecta solamente compete al *totum concretum individual*. Por ello se afirma que el alma no es completa *in ratione speciei*, no es una esencia completa, sino una parte de la esencia del hombre.

Y siendo así, no se ve claro que se diga, sin embargo, que es completa *in ratione substantialitatis*: ¿Cómo puede ser algo completo *in ratione substantialitatis* (*per se ens, substancia, subsistente*) de modo completo, si no es algo completo como esencia? El *actus essendi* y el *per se esse* pertenecen propiamente al *totum* completo, al *suppositum* (el ser «ut quod»,

⁴⁹ I, 90, 2, ad 2m.

lo que es), no a sus partes (el ser *ut quo*: por lo que algo es). En efecto, el *actus essendi* se constituye y debe corresponder a los principios esenciales, como dice el mismo Tomás de Aquino en un texto importante⁵⁰. Por consiguiente, el modo de subsistir (*per se esse*) corresponderá al alma según su naturaleza o esencia. Y si no es una esencia completa, sino parte de una esencia, tampoco será completa y perfecta *in ratione subsistendi*. Esto no significa, con todo, que no posea subsistencia alguna, sino que no es perfecta y completa.

De hecho el mismo Tomás de Aquino admite que el alma sola no es persona, ya que no es el *totum completum*⁵¹. Y no por falta de la naturaleza racional, sino por falta del *suppositum perfecte subsistens*, ya que el alma sola es parte de un *suppositum* o esencia individual humana. El alma no es *individualis natura*, sino parte de la naturaleza del individuo humano⁵². Esta afirmación de Tomás de Aquino, negando al alma sola el carácter de «persona», con ser tan grave y sorprendente, es, con todo, absolutamente coherente con su doctrina de la subsistencia como constitutivo propio de la hipóstasis personal⁵³. La persona solamente añade

⁵⁰ «Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen *ens* quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia» (*In Metaph. Arist. IV, lec. 2, n. 458*; cf. *In 2 Sent. d.15, q. 3, 1*). Ciertamente el sentido directo del texto apunta a rechazar la teoría de los que, como Avicena, entienden mal la distinción real entre esencia y existencia, pensando que entonces la existencia, como *actus essendi*, sería algo accidental al ser. Contra esa interpretación de la distinción real está el hecho de que el *actus essendi* ha de ser proporcionado y corresponderse con la esencia, en cuanto se configura en proporción con los principios o elementos de la esencia (cf. *Pot. 5, 4, 3m*). Ello se confirma acudiendo al lenguaje: el nombre de *ens*, que proviene del acto de ser (*esse*: «ens imponitur ab actu essendi»: *Ib. n. 553*), sin embargo coincide con el nombre ente, que proviene de *esencia*.

⁵¹ Cf. *I, 74, 4, 2m*: «no es persona cualquier substancia particular, sino la que posee la naturaleza específica completa. Por eso una mano o un pie no puede llamarse hipóstasis o persona. Y de modo similar, tampoco el alma humana, en cuanto es parte de la especie humana»; cf. *Q.D. Pot. 9, a. 2, 14m*.

⁵² «... anima unitur corpori ut forma et est naturaliter pars humanae naturae» (*I, 91, 4c*; cf. *I 76, 1*). En otros textos, al compararla con los ángeles o formas puras, rebaja su carácter intelectual: «Anima humana non est totaliter intellectus, sed participat intellectualitatem; unde est in ea aliqua virtus quae non pertinet ad intellectuale naturam, sicut praecipue patet in his quae pertinent ad animam vegetabilem» (*Quodlibetum VI, q. 2, a. 1c*).

⁵³ En la doctrina de Sto. Tomás no basta ser individuo para ser persona (cf. *I, 29, 1; 3m*). Se distingue entre naturaleza y personalidad, como entre esencia y acto existencial. Ahora bien, los elementos de individuación pertenecen al plano de la naturaleza humana, mientras que la personalidad pertenece al plano de la existencia o mejor de la subsistencia (existencia *per se*: cf. *I, 29, a. 2*; *In 1 Sent. d. 23, q. 1, a. 1, etc.*).

a la *hipóstasis* o substancia individual perfectamente subsistente la posesión de una naturaleza intelectual, según la conocida definición de Boecio⁵⁴. Ahora bien, la carencia de «personalidad» se debe justamente a la insuficiencia de la subsistencia, al no ser un *totum completum*.

Tener una subsistencia imperfecta o incompleta no equivale a ser totalmente insustancial, pero tampoco es ser subsistente de modo perfecto, como lo sería una forma pura espiritual o una substancia material completa. En cuyo caso, resulta que el *fieri* (ser hecho) le corresponderá según un modo incompleto. Luego no parece irracional que pueda ser de alguna manera originada con el cuerpo.

La argumentación de Tomás de Aquino podría, pues, organizarse sintéticamente del siguiente modo:

- [1] Lo que es independiente en su operación es subsistente, autosuficiente, o independiente en su ser [*quod per se operatur, per se existit*].
- [2] Lo que existe por sí mismo como subsistente debe ser producido por sí mismo [*quod per se est per se producitur*].
- [3] Ahora bien, el alma humana es subsistente, como se probó anteriormente.
- [4] Luego debe ser producida *per se* [*per se efficitur*].
- [5] Luego debe ser producida de modo absoluto, esto es, por creación directa de Dios.

Observaciones

En [1] y [2] se contienen unos principios evidentes o casi evidentes. Del primero ya nos hemos ocupado anteriormente.

Resta que expliquemos un poco más el [2]. El modo de producción de cada cosa debe ser según sea esa cosa: *fieri est via ad esse*. En efecto, se hace lo que se es o se intenta hacer lo que algo debe ser; el modo de ser

Luego ser individuo no equivale a ser ya persona, aunque sea algo presupuesto. Ciertamente todo esto requiere un estudio acerca del tan debatido tema sobre la constitución de la persona o de la hipóstasis humana; en lo que no podemos entrar ahora. Para su concepto en cuanto *suppositum subsistens*, pueden verse, entre otros muchos: FORMENT, E., *Persona y modo substancial* (Barcelona, Publicaciones Universitarias, 1984); LOBATO, A., «Persona y naturaleza en Boecio», en *Miscelánea Manuel Cuervo* (Salamanca, 1970), pp. 443-471; PITTERI, L., *La persona humana, sua struttura ontologica nella filosofia di Tommaso d'Aquino* (Pescara, Ferreti, 1969); PLAQUEVENT, J., «Individu et personne», en *Esprit* 1938, pp. 578-608; VICENTE BURGOA, L., «De notione subsistentiae apud sanctum Thomam», en *Divus Thomas* (Pi.) 1968 (71) 397-422; 1969 (72) 174-200.

⁵⁴ Cf. *Sum. theol.* I, 29, 1; 2m; a. 2; *In I Sent.* dis.23. a.1, etc.

es la regla y determinación para su producción. Como el fin es la regla para su consecución.

Aquí el *per se fieri* se ha de entender en el sentido de la causalidad *per se*. Hay efectos *per se*, que son los que por sí mismos (*per se*) son intentados mediante la acción de un agente. Y hay efectos *per accidens*, que son los «preterintencionados» o intentados al margen, por mera accesión a lo que es producido *per se*.

Ahora bien, todavía podríamos matizar más la producción *per se*. Ya que puede distinguirse lo que es producido *per se et primo*: lo que se intenta de suyo y en primer lugar, esto es, el fin último de una operación; y lo que se intenta *per se, sed non primo*: esto es lo que se intenta de suyo, pero no como fin último, sino como medio necesario, previo o como parte del todo que se intenta como fin. Así, por ejemplo, el que intenta como fin hacer una casa, esto es lo que intenta como fin primario *et per se*; mientras que sus partes fundamentales son intentadas *per se, sed non primo*, sino en función del todo. Luego está lo que se intenta *per accidens* y en el ejemplo sería que sea en lugar visible u otros aspectos más accidentales.

En [3] tenemos la afirmación básica de la subsistencia del alma. Ahora bien, hemos de tener en cuenta también las limitaciones de tal subsistencia, como vimos igualmente en lo anterior. Es decir, que no es una subsistencia absoluta y como la de un todo o la de una forma pura y espiritual, sino como la subsistencia de una parte substancial; si bien en este caso de una parte principal, formal, y como la parte esencial de donde se toma la identidad específica (diferencia específica) y es perfectiva de la esencia en último término, en orden a la subsistencia como acto.

Sobre subsistencia y definición del alma

Otra prueba de la subsistencia incompleta o imperfecta del alma se deriva de su misma definición, como «forma corporis». No por la fórmula de tal definición, sino por el hecho de que en la definición esencial del alma se ha de incluir necesariamente lo corpóreo (cosa que no sucedería con las substancias puramente espirituales). El hecho de no ser una esencia completa, sino *pars essentiae completae*, el ser humano, tiene su repercusión en la subsistencia, pues ésta compete propiamente a la esencia completa y no a las partes.

Y ello se advierte en el mismo comentario tomista a la definición aristotélica del alma, al señalar las precisas condiciones que Aristóteles va proponiendo antes de llegar a su definición. En efecto, lo que se define es la substancia completa, no sus partes. Ahora bien, «en cualquier definición de una forma se pone algo que está fuera de la esencia de tal forma, esto

es, su propio sujeto o su materia. Y, dado que el alma es forma, es preciso que en su definición se ponga la materia o el sujeto de tal forma»⁵⁵.

Más aún. Lo que se define debe ser algo determinado: *hoc aliquid*, no algo indeterminado que es como carente de términos o fines y, por tanto, in-definido. Y dice Tomás de Aquino: «la forma es aquello por lo cual algo es *hoc aliquid in actu*. Mientras que la substancia completa es ya ese mismo *hoc aliquid*. Pues se dice que algo es *hoc aliquid*, es decir, algo mostrado como *esto (aliquid demonstratum)* a lo que es completo en su ser y en su especie (*completum in esse et specie*); y esto, en las cosas materiales, compete solamente a la substancia compuesta. Pues las substancias separadas, aunque no estén compuestas de materia y forma, son sin embargo *hoc aliquid*, en cuanto son de suyo subsistentes en acto y completas en su naturaleza. Pero el alma racional en cierto sentido puede decirse *hoc aliquid*, en la medida en que puede ser de suyo subsistente. Pero como no constituye una especie completa, sino que es más bien parte de la especie [humana], no le conviene de modo absoluto ser *hoc aliquid*»⁵⁶.

De este texto lo que ahora importa es que en la definición del alma se ha de poner también lo corpóreo, como en la definición de todo aquello que no es una esencia completa (*hoc aliquid determinatum*), sino una parte de la esencia. Esto, de suyo y en una perspectiva sistemática tomista, no significaría su no subsistencia, pues ésta es de otro plano, es decir, no del plano de la esencia (que es lo que se define), sino del plano existencial (*per se esse*). Pero ya el mismo Tomás de Aquino señala que tal subsistencia no es tampoco a la manera perfecta de las substancias simples (separadas), que son en sí esencias completas. Y ello aunque aquí no se diga abiertamente, porque de hecho la raíz de la subsistencia es la misma esencia: *quasi constituitur per principia essentiae*.

En otros textos distingue Tomás de Aquino el doble sentido de «subsistencia» *ut quo* o en abstracto (el concreto sería el *subsistens*): se dice *subsistentia ut quo*, como «aquello *por lo cual* algo subsiste». Ahora bien, eso mismo se puede entender en doble sentido: en sentido *radical*: como

⁵⁵ *In de anima*, II, lec. 1, n. 213.

⁵⁶ «Forma autem est secundum quam iam est hoc aliquid in actu. Substantia vero composita est quae est hoc aliquid. Dicitur enim esse hoc aliquid, id est, aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie; et hoc convenit soli substantiae compositae in rebus materialibus. Nam substantiae separatae, quamvis non sint compositae ex materia et forma, sunt tamen hoc aliquid et completae in natura sua. Anima autem rationalis quantum ad aliquid potest dici hoc aliquid, secundum hoc quod potest esse per se subsistens. Sed quia non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit hoc aliquid...» (*In de anima*, II, lec. 1, n. 215; ed. Marietti, 1948).

la raíz por la que a una substancia le compete o tiene la posibilidad de subsistir; o bien, en sentido *actual*, como el acto por el cual actualmente algo subsiste. De modo similar a como decimos que *essentia* se entiende o bien como aquello por lo cual algo existe radicalmente, o le compete un modo de existir, o bien como aquello por lo cual algo posee actualmente el *actus essendi* o es un determinado *ens*⁵⁷.

Es decir, que la subsistencia como «acto de existir *per se*» viene determinada por la subsistencia en sentido radical, o sea, como la esencia a la que compete existir *per se*; y en general, el acto existencial *constituitur per principia essentiae*. En consecuencia, la subsistencia actual de una esencia incompleta no puede ser perfecta y absoluta, como lo es la de una forma completa. Y en consecuencia, la subsistencia de la forma humana, siendo una esencia incompleta o parte de una esencia, no puede ser una subsistencia absoluta y perfecta; como lo sería para una forma simple, completa y espiritual.

En [4] tenemos la conclusión lógica de las premisas anteriores. Pero esta conclusión ha de ser matizada en el mismo sentido en que hemos matizado las premisas. Se trata de su aplicación al alma humana, no en general o de modo indeterminado.

Y es aquí donde advertimos el fallo del argumento, al menos en el sentido en que no demuestra necesariamente la conclusión de [5].

En efecto, siguiendo el hilo de esas matizaciones, que son condiciones de aplicabilidad de los principios al caso del alma, vemos que ésta, siendo una parte del compuesto humano, es intentada *per se, sed non primo*. Lo que se intenta en la producción del hombre es el hombre completo. Y esto, tanto si se entiende por vía de generación, como por cualquier otra vía.

Aristóteles y Tomás de Aquino, siendo consecuentes con su noción de ser humano como compuesto unitario y substancial de cuerpo y forma intelectual, han mantenido también la idea de que en las operaciones de la naturaleza generante, lo que *per se* y primariamente se intenta es el individuo completo en su especie, como el fin propio y adecuado de la generación. No son, pues sus partes, por muy importantes que sean.

En consecuencia, el alma humana es algo intentado ciertamente *per se*, ya que es parte esencial del hombre; mas no puede decirse que lo sea de modo absoluto y *per se primo*, como fin último, ya que el fin último es la producción del compuesto individual y subsistente completo.

⁵⁷ Estas distinciones un tanto sutiles, pero de la mayor importancia, parecen haber pasado desapercibidas para los mismos tomistas, quizás por hallarse en un texto del Tomás joven: *In 1 Sent.*, dist. 23. a. Cf. nuestro estudio: «De notione subsistentiae apud santum Thomam», en *Divus Thomas (Piacenza-Italia)*, 1968 (71) 397-422; 72 (1969), pp. 174-200.

Y, por consiguiente, la conclusión de Tomás de Aquino respecto a la necesidad de la creación del alma no aparece tan claramente; o, al menos, no se deriva necesariamente de este argumento. Que, sin embargo, es el más profundo, ya que deriva la conclusión del conocimiento que podemos obtener acerca de la naturaleza misma del alma.

Solución de algunas objeciones

1) Se dirá que el *esse* adviene al todo por la forma, *forma dat esse*⁵⁸, etc. Según eso, el *esse* del hombre procede del alma y se comunica desde ésta al cuerpo.

A esto hay que decir, ante todo, que la forma no es el acto de ser (*esse*) —aunque ambos sean actos— fuera de Dios en quien únicamente se identifican forma o acto primero y *esse*. Ni siquiera son lo mismo en los entes espirituales.

Segundo, el *esse advenit per formam* no significa que la forma «cause» el acto de ser, pues ella misma debe ser causada. El acto de ser es causado siempre por un agente distinto, no por una forma; pero adviene al *totum* según sea la forma como parte principal de la esencia; por eso propiamente *esse quasi constituitur per principia essentiae*⁵⁹. Por tanto, sería ridículo pensar que el alma da al cuerpo la existencia o la causa; eso es absurdo y contra toda experiencia, pues el cuerpo existe siempre antes⁶⁰. Significa únicamente que el modo existencial del hombre (incluido su cuerpo) corresponde en proporción a una forma superior; no que sea causado por ella. Por tanto, tampoco la forma tiene el *esse* por sí misma, ni siquiera si es angélica. Luego el *per se esse* completo (*subsistere*) corresponde propiamente a la esencia completa como esencia individual (*totum individuale, suppositum naturale*), no a una de sus partes. La forma existe en y con el todo. Y esto es aplicable también a la *forma corporis humani* o alma racional.

2) Se dirá que la subsistencia *consistit in indivisibili*, que no admite grados de más y menos. Por tanto, o se tiene de modo completo o simplemente no se tiene. Es un modo de existencia; y, como ésta, o se tiene

⁵⁸ «Esse per se consequitur ad formam» (I, 90, 2, 1m). Cf. *Pot.* 3, 8, etc.

⁵⁹ Cf. *In Metaphys.* IV, lec. 2, n. 558; «formae non habent esse, sed composita habent esse per eas: sic enim alicui competit fieri, sicut et esse» (I, q. 66, 4c; cf. I, 45, 4c, y 8c).

⁶⁰ «Forma enim naturalis non dicitur univoce esse cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se et proprie, quasi habens esse, et in suo esse subsistens; forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat, nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est» (*Q.D. Pot.* 3, 8c).

o no se tiene. No cabe término medio entre existir y no existir. Por tanto, tampoco entre subsistir y no subsistir.

Respuesta

Tomás mismo ha distinguido con precisión (y es una distinción de máxima importancia) entre el *esse ut factum* y el *esse ut actus*. Lo segundo es una perfección; lo primero es un mero hecho fáctico. Esta distinción, no tenida en cuenta ni comprendida por el moderno existencialismo (por ejemplo, Heidegger), es justamente lo que diferencia la metafísica tomista de cualquier otra, especialmente de la existencialista.

En el *hecho* de existir ciertamente no hay grados, sino que todo lo existente coincide de modo unívoco, ya que o existe de hecho o no existe de hecho. Pero el *factum existendi* es nada más un efecto del *actus essendi*, como dice Tomás de Aquino⁶¹. Lo importante es el *actus essendi*, como perfección y actualidad, por lo cual el ente se dice y es tal: *ens dicitur ab esse*⁶².

Ahora ya podemos ver mejor, cómo, si es cierto que en el hecho de existir no caben grados, sí caben en cuanto al *actus essendi* como perfección. Es evidente que la subsistencia de un acto puro no es del mismo grado que la de un acto limitado o participado. Y dentro de ésta, tampoco es lo mismo el *actus essendi* de una forma pura espiritual que el acto de una forma material. Y dentro de lo segundo, no es lo mismo el *actus essendi* (o *subsistendi*) de una forma en la materia, pero con operaciones liberadas de la materia, que el de una forma completamente inmersa en la materia⁶³.

En consecuencia, una forma pura posee una subsistencia (*per se esse, actus subsistendi*) de modo perfecto y completo, pues es completa tanto en el plano esencial como en el existencial; o es completa, tanto *in ordine speciei*, como *in ordine substantialitatis*. Por el contrario, una forma

⁶¹ Cf. «Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit, secundum virtutem propriam talis effectus...» (*Pot.* 3,8c) «...esse autem pertinere videtur ad quaestionem an est...» (*Q.D. Spir. creat.* 8, 3m). «El ser (*ipsium esse*) es lo más perfecto de todo: pues se comporta respecto de todo lo demás como acto. En efecto, ninguna cosa posee actualidad, sino en cuanto es; luego el ser (*ipsium esse*) es la actualidad (perfección) de todas las cosas e incluso de las mismas formas. Por ello, no se comporta respecto de lo demás como el recipiente respecto de lo recibido; sino más bien al revés, como lo recibido respecto del recipiente...» (I, 4, 1, 3m).

⁶² Cf. *In Metaphys.* XII, lec. 1, n. 2419.

⁶³ Sobre la «intensio et remissio formarum», cf. *S. Theol.* I, 49, 3, 3m; I-II, 22, 2, 1m; q.72, 8, 1m; *Pot.*, 3, 6, 15m, etc.

completamente inmersa en la materia es parte del todo esencial y no posee ninguna subsistencia sino en el todo. Y una forma que está en la materia como forma, pero que no está totalmente inmersa o no depende totalmente de la materia, aun siendo parte de la esencia (por lo que no le compete la subsistencia perfecta), con todo, al ser un tanto independiente o liberada, le compete una cierta subsistencia, como le compete una acción propia e independiente.

De aquí pueden derivarse conclusiones en el ámbito de esta última forma (que es el caso de la mente humana) tanto respecto de su origen como de su destino ulterior: pues cada cosa es hecha según es (el *fieri* corresponde al *modus essendi*, y el dejar de ser o existir corresponderá igualmente a su *modus essendi*).

Ahora nos importa solamente la cuestión acerca del origen. Y si el *modus essendi* es el de una subsistencia imperfecta, como hemos dicho, ya que es parte de una esencia y no la esencia completa como *totum* esencial⁶⁴, sujeto propio del acto de subsistir, entonces su *modus originis* será igualmente imperfecto en cuanto al *per se fieri*. Es decir, que viene a la existencia de alguna manera en dependencia de lo corpóreo a lo que informa. De hecho, el mismo Tomás de Aquino, por ejemplo, defiende que la individuación del alma es por orden al cuerpo⁶⁵. Y no olvidemos que la subsistencia es o se da en lo individual.

Se deriva de lo anterior que en los actos tomados como perfección, sí caben grados de más o menos. Y especialmente cuando se trata de actos en esencias mutables. Y es claro que la esencia del hombre no es algo inmutable, sino que, como la de todas las especies vivientes, ha ido formándose evolutivamente, hasta llegar al estado o perfección actual. Es en esa línea donde debemos buscar la posibilidad de la liberación progresiva de la mente humana y su perfeccionamiento progresivo como acto del cuerpo.

La idea de existencia y de subsistencia admite múltiples formas y grados, tanto como la de «ser», el cual, como dice Aristóteles «se dice de múltiples maneras»⁶⁶; no es algo simple y absoluto. Aunque la oposición entre existir y no existir *de hecho* sea absoluta; pero los modos del *acto* existen-

⁶⁴ «Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex: Unum, scilicet esse resultans ex his ex quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale ut esse album attribuitur Socrati cum dicitur "Socrates est albus"» (*Quodlib.* IX, q. 2. a. 3).

⁶⁵ Cf. I. 76, a. 5; *Q.D. De anima*, a. 8.

⁶⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV, 1; 1003a33.

cial y especialmente en cuanto acto de *subsistir* pueden ser múltiples, como lo demuestra la escala que va desde el ser meramente posible, al posible actual, al ser virtual, al ser germinal, al ser en vías de desarrollo, al ser subsistente de modo incompleto, y finalmente ser subsistente de modo completo y perfecto.

En conclusión, el argumento de la subsistencia, si se piensa debidamente, no sólo no arguye a favor de una creación *ex nihilo* del alma, sino que más bien insinúa su aparición como forma surgente en la materia y como liberación progresiva de la misma.

En definitiva, la argumentación tomista, aunque precisa y seria, no parece absolutamente insuperable, incluso admitiendo los principios metafísicos en que se asienta; ya que la aplicación al alma debe mediar-se con el sentido propio de su independencia y subsistencia, que no es completa, pues no es un todo completo, sino parte de la esencia humana; más que totalmente ajena a lo material, diríamos que es *inmaterial, liberada de la materia o en el límite mismo de liberación posible*.

Así un texto en el que se trata de responder a la objeción derivada del principio *omne generans generat simile sibi in specie* (del que se deriva lógicamente que el alma humana debe proceder también por generación (no niega que en las demás especies vivientes suceda así, es decir, que la forma del progenitor sea la causa de la forma (alma) del engendrado. Lo niega respecto del alma humana, en base a que es una forma subsistente. Mas si esta razón debe ser matizada, como lo hicimos anteriormente, quedaría abierta la puerta para una solución no creacionista⁶⁷. En el caso del hombre, la acción de los progenitores quedaría reducida a causa dispositiva de la unión, no a causa de la forma misma. Lo que no se ve es cómo eso salva realmente la paternidad humana en sentido ontológico.

3.4. Cuarto argumento: Desde la incorruptibilidad de la mente

Habría todavía un argumento, tocado como de paso por el mismo Tomás de Aquino: «Suponer que el alma intelectual sea causada por generación, equivale a suponerla no subsistente, y consiguientemente, que

⁶⁷ El texto dice así: «Generans generat simile sibi in specie in quantum generatum per actionem generantis producitur ad participationem speciei eius; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cuius est forma, oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali, tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formae» (Pot. 3, 9, 6m).

perezca juntamente con el cuerpo» (I, q. 118, a. 2). Es, como se ve, el argumento de la inmortalidad del alma, que, al parecer, no podría salvarse si no se la presupone subsistente de manera completa y perfecta.

Sea lo que sea de esta argumentación, en la que no podemos entrar ahora, es claro, a mi parecer, lo siguiente:

Primero, que el origen del alma no depende de su destino final, aun concediendo que se hallen estrechamente relacionados ambos problemas. En todo caso, si el argumento básico para demostrar la inmortalidad del alma es el de la subsistencia, parece difícil que mediante tal razonamiento pueda llegarse a una demostración satisfactoria, en atención a cuanto se ha dicho. Y, como es sabido, la demostración de la inmortalidad *natural* del alma es un problema muy discutido y difícil, como conceden todos los que tratan el tema con seriedad. Y ello, quizás por las mismas razones por las que, como hemos visto, no se demuestra la subsistencia perfecta y completa del alma humana. Por ello, la mayoría de los que la defienden se atiene más a una creencia dogmática que a las razones filosóficas. De hecho el mismo Tomás de Aquino añade a lo anterior una coletilla dogmática, que poco tiene de filosófica, aunque quepa en un contexto teológico: «por ello es herético afirmar que el alma intelectual sea originada por vía de generación (*cum semine*)» (Ib.).

Segundo, aun suponiendo que la inmortalidad del alma sea un dogma de fe católica⁶⁸, todavía puede cuestionarse si lo que el dogma define

⁶⁸ No parece dudosa la letra del Concilio Lateranense V (1513). «...damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse...» (Serie 8, 19 dic. 1513; Dz. 1440); es discutible que sea una verdadera definición, si se trata de la inmortalidad *natural* del alma, ya que ello sería una verdad filosófica, cognoscible por la razón; por lo que no sería propiamente un dogma, algo de fe (al menos no lo sería para los que conociesen y aceptasen los argumentos de tal demostración filosófica). Como dice uno de los autores que con más clarividencia han estudiado modernamente entre nosotros el problema teológico, el Prof. Juan L. Ruiz de la Peña: «La aserción de la inmortalidad del alma en el Lateranense V debe situarse en esta perspectiva de unidad psicosomática sustancial, a la que apela el mismo concilio citando la fórmula de Vienne [se refiere, como saben los teólogos, a la definición del Concilio de Vienne (1311-1312) respecto a que el alma intelectual es forma del cuerpo humano: cf. Dz. n. 481]. El error a recusar consistía en no conocer más inmortalidad que la de una supuesta *alma universal*. Lo que el concilio quiere salvaguardar, por el contrario, es la inmortalidad del individuo singular; para ello se habla de *alma immortal*. Mas el alma de la que la definición predica la inmortalidad no es un espíritu puro; es el alma *forma del cuerpo*... En este proceso discursivo se está homologando sin más la inmortalidad que enseña el concilio con una pretendida inmortalidad del alma *separada* a lo largo de un período cronológico extenso. Ahora bien, ambos conceptos no son necesariamente idénticos. La doctrina católica del alma inmortal se propone defender el dato revelado de una inmortalidad *personal* de cada hombre, que es lo que

es la inmortalidad «natural» o por propia naturaleza del alma o bien una inmortalidad *gratuita*, que iría como inseparablemente asociada a la creencia en la futura resurrección. Esto segundo parece más propio y racional, incluso teológicamente, pues definir una verdad filosófica, como sería la «inmortalidad natural» no parece que sea materia propia del dogma. En consecuencia, puede aceptarse como creyentes la inmortalidad del alma humana, como un don *gratuito* de Dios, sin que ello comporte la subsistencia natural y la inmortalidad *natural* del alma.

4. CONCLUSIÓN. UN «CREACIONISMO» ACEPTABLE

Nuestra exposición se ha limitado a exponer la teoría creacionista de Tomás de Aquino en cuanto apoyada o sostenida por argumentos filosóficos. Al examinar estos argumentos, vemos que, aunque basados en principios o premisas admisibles, a la hora de aplicarlos al caso del alma humana resultan un tanto equívocos e inaplicables en sentido riguroso. Por lo que no creemos que sean racionalmente insuperables.

Tomás de Aquino no poseía el dato del hecho evolutivo, una de las mayores revoluciones científicas de la edad moderna; si bien, como hemos indicado, su sistema en modo alguno es refractario a tal temática; antes bien, hay incluso textos del Aquinate que pueden leerse o traducirse sin mayor dificultad a una clave evolucionista⁶⁹. En estas condicio-

negaba el error que originó la definición; en cuanto tal es verdad de fe. Queda por demostrar que esa doctrina infiera *necesariamente* la concepción del alma separada en un estado intermedio (...). El alma cuya inmortalidad se afirma en el concilio no es un *ser* desencarnado en su origen y desencarnable en su término, al que la encarnación sobreviene como un accidente infeliz o una condena, sino *uno de los principios del ser* del hombre. Su inmortalidad no es, pues, la forma definitiva de su existencia, sino *la condición de posibilidad de la resurrección*» (*La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 327-328. *Cursivas del autor*). Para un contexto más amplio, puede verse toda esta sugestiva obra del Prof. Ruiz de la Peña, especialmente las pp. 323-355; así como otra obra suya: *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos, 1971.

⁶⁹ Véase, por ejemplo, el famoso texto sobre el *ordo formarum* (*Cont. Gent.* II, 68); que, aunque deba leerse en el sentido de grados de ser, no es refractario a una lectura dinámica y evolutiva. O también este otro texto: «En los actos de las formas encontramos grados diversos. La materia originaria se halla en potencia para las formas de los compuestos. En los compuestos naturales, la materia se halla en potencia para la vida vegetativa... E igualmente la vida vegetativa está en potencia para la sensitiva y ésta para la intelectual. Lo cual aparece en el proceso de la generación [ontogénesis]: el feto viviente tiene primeramente vida vegetal, luego vida animal y por fin vida humana. Por tanto la dirección de la generación biológica [biogénesis] conside-

nes, él mismo no podía ver otra explicación más plausible para el origen de la mente que la de una creación directa de Dios⁷⁰. Y para ello aporta los argumentos que tenía a mano, aunque sin dejar de señalar honradamente y de alguna manera sus limitaciones.

Nos parece que el pensamiento de Sto. Tomás en este punto se halla como lastrado por ciertos prejuicios culturales, propios de su tiempo. Uno, creer que se trata de una verdad de fe, lo que no parece exacto. Otro, carecer de una visión evolucionista del mundo de la vida, en el sentido específico que hoy tenemos. No es que el pensamiento tomista sea reacio a esta visión, antes al contrario; pero de hecho le era extraña o desconocida; hoy día muy probablemente hubiera pensado de otra manera. Por otra parte, su conocimiento de la genética es el derivado de las elementales investigaciones de Aristóteles, lo que está muy lejos del conocimiento que poseemos actualmente en este campo, así como en el de la fisiología del sistema nervioso, especialmente cerebral.

Pero este rechazo del creacionismo directo del alma no debe llevarnos tampoco a un anti-creacionismo simplista de signo contrario: es decir, descartar toda acción y previsión creadora respecto del origen del alma. Me explico.

Existen en el mismo sistema tomista principios e intuiciones que, bien entendidos, conducen a ver la obra creadora no como una acción directa e inmediata de Dios para cada especie o perfección o plano nuevo del orden cósmico, sino como una participación de las mismas causas creadas en la obra de evolución progresiva y de ordenamiento creciente y especificación de los seres vivos. En esta visión ciertamente no hay un creacionismo directo y estático, tal y como se venía interpretando clásicamente la obra y el orden del mundo. Pero no se descarta la acción de Dios en el comienzo de la evolución e indirectamente en el desarrollo mismo del proceso evolutivo, en cuanto proceso que mira a un fin remoto: la consecución de la mayor perfección posible en el conjunto del cosmos. Tal perfección consistiría justamente en la liberación superior

rada en su totalidad tiene como fin el alma humana: la materia tiende hacia ella como a la última forma perfectiva. Así pues, los elementos se ordenan a los compuestos; éstos a los cuerpos orgánicos; en los cuales las plantas se ordenan a los animales y éstos al hombre. Es, pues, el hombre el término final de toda biogénesis» (*Contra los Gentiles*, lib. III, cap. 22). Cf. MARITAIN, J., «Vers une idée thomiste de l'évolution», en *Nova et Vetera*, 1970, 87-136.

⁷⁰ Así lo dice expresamente: «...quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicuius materiae, ideo non potest produci nisi a Deo immediate» (I, 90, 3c). No ve que pueda producirse *per transmutationem materiae*, por evolución alguna a pesar de que *est forma in materia*... ¿Hubiera pensado lo mismo de haber conocido y aceptado la idea de evolución transespecífica?

de la conciencia intelectual, para cuya aparición la evolución biológica entera constituye como el prólogo obligado y el oculto resorte de todo el proceso evolutivo del cosmos.

Los principios reguladores de tal visión serían:

Primero, que la naturaleza (por tanto, el autor de la misma: *Natura naturans*) tiende en todo proceso evolutivo como a su objetivo principal específico a conseguir la mayor perfección posible del todo⁷¹. De ello se deriva que el objetivo último de la evolución cósmica sería justamente el surgimiento de la consciencia intelectual, la cual es como el peldaño superior del orden cósmico, que toca por arriba los estratos ontológicos del mundo inmaterial: el alma, como «horizonte» o «límite» (*confinium*) entre lo material y lo espiritual.

Segundo principio: Que Dios gobierna el mundo, sirviéndose de las mismas creaturas para la obtención de virtualidades y perfeccionamientos ulteriores; para lo cual ha dotado a esas mismas creaturas de fuerzas o *rationes seminales* formativas, capaces de disponer (causas dispositivas) y hasta de conseguir esos ulteriores perfeccionamientos⁷².

En consecuencia, hay un «creacionismo» no estricto, sino indirecto y mediato, que opera como fuerza impulsora latente en todo el proceso de evolución cósmica. Este no sería un creacionismo en sentido propio y estricto; pero sí una forma aceptable de creacionismo. Y ello tanto para la teología como para la ciencia natural, que aun reconociéndose extraña y como fuera del tema no encontraría dificultad alguna para su propio proceso cognitivo; incluso sería la encargada de ir suministrando datos positivos, que luego deben ser interpretados por la razón filosófica e integrados en una visión sistemática adecuada.

Pienso que cualquier conocedor de Tomás de Aquino estaría de acuerdo con esta conclusión, como posible dentro de su propio sistema; incluso que esa hubiera sido la posición actual del mismo Aquinate de haber contado con la idea de evolución cósmica, en lugar de una idea estática de creación⁷³.

⁷¹ «In quo apparet quod tota operatio inferioris naturae terminatur ad homines sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem naturae procedere gradatim a simplicibus elementis commiscendo ea, quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano» (*Q.D. De anima*, a. 8c). ¿Qué impediría, salvo el anacronismo de la distancia temporal, leer este texto en clave evolutiva? Cf. también las sugerencias de: *Pot.* q. 3, a. 16.

⁷² Cf. los interesantes puntos de vista de: *Pot.* q. 3, a. 8.

⁷³ Creo que, entre otros textos, pueden ofrecer puntos sugerentes y luminosos los que se tratan en el comentario al libro de la *Física*: cf. *In Physic. Aristot.* VIII, lec. 2, nn. 974-978; 986-990.

En consecuencia, es posible, incluso dentro de una sistemática aristotélica, seguir buscando e investigando sobre el origen del alma racional por otros caminos que no sean el de un recurso a la omnipotencia divina creadora, como de hecho se admite ya respecto del cuerpo humano. Caminos que estén más en conformidad con lo que hoy sabemos acerca de la evolución de los seres vivientes, en cuya cadena filogenética se encuentra también el *homo sapiens sapiens*, en una línea continua, aunque excelente. A eso denominamos «emergencia», que implica a la vez el origen desde lo inferior y la ruptura o superación liberadora en su última consecución.

Falta ahora un trabajo más positivo, que permita ver esa posibilidad de origen filogenético para la mente humana, en base tanto a razones filosóficas como científicas. De ello nos ocuparemos en otro momento.

Depto. de Filosofía y Lógica
Universidad de Murcia
Edif. Luis Vives
Apartado de Correos 4.021
30071 Murcia

LORENZO VICENTE BURGOA